

Al-milani.com

تحقيق الأصول

على ضوء أبحاث

شيخنا الفقيه المحقق والاصولي المدقق

آية الله العظمى الوحيد الخراساني مدظله

الجزء الثامن

تأليف آية الله السيد علي الحسيني الميلاني

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد:

فهذا هو الجزء الثامن من كتابنا (تحقيق الاصول). وهو في دوران الأمر بين المحذورين، وأنه هل تجري فيه أصالة التخيير، وفي دوران الأمر بين المتباينين ودوران الأمر بين الأقل والأكثر، وأنه هل تجري فيهما أصالة الإشتغال أو لا؟ نقدّمه إلى العلماء الأعلام والفضلاء الكرام في الحوزات العلميّة، ونسأل الله سبحانه أن ينفع به وأن يوفقنا للعلم والعمل الصالح بمحمّد وآله.

علي الحسيني الميلاني

١٤٣٧

أصالة التخيير

في دوران الأمر

بين المحذورين؟

التكليف:

تارة: مشكوك فيه.

وأخرى: معلوم.

فعلی الأول:

تارة: تلحظ الحالة السابقة، وأخرى لا تلحظ. فالأول مجرى الإستصحاب والثاني مجرى البراءة.

وعلى الثاني:

تارة: الإحتياط ممكن، وأخرى غير ممكن. فالأول مجرى الإشتغال؟ والثاني مجرى التخيير؟

ففي دوران الأمر بين المحذورين علم بالتكليف والإحتياط غير ممكن. أي: إنَّ التكليف جنساً معلوم ومجهول نوعاً، لأننا نعلم إجمالاً بالتكليف لكنه مردّد بين الوجوب والحرمة. وللبحث صوراً، لأنه:

تارة: الواقعة واحدة، وأخرى: الواقعة متعددة.

والأول له خمس صور، لأنه:

قد يكون الحكمان توصليين.

وقد يكونان تعبيدين.

وقد يكون أحدهما المعين تعبيدياً والآخر توصلياً.

وقد يكون أحدهما غير المعين تعبيدياً.

وقد تكون التوصيلية والتعبيدية مشكوكاً فيها.

الكلام في

دوران الأمر بين المحذورين التوصليين

ويلحق بهذه الصورة:

صورة ما إذا كان أحدهما غير المعين تعدياً.

وصورة الشك بين التعديّة والتوصليّة، بناءً على أنّ الأصل فيه هو التوصليّة.
لكون الملاك في الجميع واحداً.

فنقول:

إنّ المنشأ للشك ودوران الأمر بين المحذورين:

تارة: إجمال الدليل، وأخرى: تعارض الدليلين، وثالثة: فقد الدليل، ورابعة: الأمور الخارجية.
وهذا تقسيم الشيخ.

وصاحب الكفاية قال: إنّ الملاك هو العلم بالتكليف مع عدم إمكان الإحتياط، سواء كانت الشبهة حكميّة أو موضوعيّة، إلّا في الخبرين المتعارضين.
ولمّا كان محطّ البحث والنظر هو تعيين تكليف المجتهد، فإنّ المقصود بالبحث أولاً وبالذات هو الشبهة الحكميّة.

الوجوه في الشبهة الحكميّة

قال الشيخ^(١) أنّ في المسألة ثلاثة وجوه، لكنّه عند تعدادها ذكر أربعة:

- ١- الحكم بالإباحة ظاهراً. نظير ما يحتمل فيه التحريم وغير الوجوب.
- ٢- التوقف، بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً. ومرجعه إلى إلغاء الشارع كلا الإحتمالين، فلا حرج عقلاً في الفعل ولا في الترك، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجح.
- ٣- وجوب الأخذ بأحدهما بعينه.
- ٤- وجوب الأخذ بأحدهما لا بعينه.

وذكر صاحب الكفاية^(٢) هذه الوجوه وأضاف وجهاً خامساً وهو:

التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً.
مختار الشيخ: الوجه الثاني. وعليه المحققان الميرزا والعراقي.
ومختار الكفاية: الوجه الخامس.

(١) فرائد الأصول ٢ / ١٧٨.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٥.

الوجه الأول: التوقف

واستدلَّ الشيخ لما ذهب إليه بقوله^(٣):

«الإنصاف أن أدلة الإباحة في محتمل الحرمة تتصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب، وأدلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف، لا يفيد إلاّ عدم المؤاخظة على الترك والفعل، وعدم تعيين الحرمة أو الوجوب، وهذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً. نعم، هذا الوجوب يحتاج إلى دليل، وهو مفقود، فاللّازم هو التوقف وعدم الإلتزام إلاّ بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع، ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة من حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل».

فهو يرى التخيير العقلي مع التوقف عن الحكم الشرعي رأساً.

أمّا التخيير، فلعدم التمكن من الموافقة أو المخالفة العمليّة القطعية، والموافقة الإحتمالية حاصلة بالضرورة، فلا حاجة إلى الحكم، وفي الموافقة الإحتمالية الحاصلة لا يرجح جانب على جانب آخر إلاّ لمرجّح، وتقديم جانب الحرمة من باب أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة ساقط، فالعقل يحكم بالترجيح لقبح الترجيح بلا مرجح.

وأما التوقف عن الحكم الشرعي، فيظهر وجهه بعد بيان الوجوه الأخرى والكلام عليها.

هذا، وقد اشتبه أمر الإنصراف الذي ذكره الشيخ على المحقّق العراقي، فنسب إليه القول بانصراف أدلة البراءة وأصالة الحلّ والإباحة فقال: «لا مجال لجريان أدلة البراءة وأصالة الحليّة والإباحة في المقام لإثبات الترخيص في الفعل والترك، وذلك لا من جهة ما أفاده الشيخ قدّس سرّه من انصراف أدلتها عن مثل الفرض، بل من جهة...»^(٤).

إذ أنّ الشيخ يذهب إلى الفرق بين دليل أصالة الإباحة ودليل أصالة البراءة، لأنّه يرى أنّ لسان الأوّل جعل الحليّة والثاني لسانه الرفع، لكنّ الأوّل منصرف عنده عن المقام، ولذا يقول: إنّ أدلة الإباحة في محتمل الحرمة ينصرف... وأمّا الثاني، فسواء كان رافعاً للمؤاخظة أو التكليف لا يكون دليلاً على جعل الحكم الظاهري. نعم، الأثر العقلي للرفع هو الترخيص. هذا في البراءة الشرعيّة.

(٣) فرائد الأصول ٢ / ١٨٥.

(٤) نهاية الأفكار ٣ / ٢٩٣.

وأما البراءة العقلية، فإن قبح العقاب بلا بيان ليس حكماً ظاهرياً.
إذن، فدلّيل الإباحة هو المنصرف عن المقام.

الوجه الثاني: التخيير العقلي والإباحة الشرعية

قد تقدّم أنّ صاحب الكفاية ذكر في المقام خمسة وجوه:

- ١- الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً، لعموم النقل وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به.
 - ٢- وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً.
 - ٣- وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً.
 - ٤- التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع التوقّف على الحكم رأساً.
 - ٥- التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً.
- ثمّ قال: أوجهها الأخير.
- واستدلّ للتخيير العقلي بنفس ما ذكره الشيخ.

وأما شرعاً، فقد قال بالإباحة - خلافاً للشيخ القائل بالتوقف - واستدلّ لذلك بقوله:
وشمول مثل: (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام) (٥) له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً (٦).
أما الشمول، فلإطلاق.

وأما عدم المانع، فلأنه لا مانع إلا المخالفة العملية القطعية، وهذا غير لازم، لتردّد المكفّ بين الفاعلية والتاركية، فالمخالفة القطعية مستحيلة، والموافقة القطعية أيضاً مستحيلة، لاستلزامها الجمع بين النقيضين، وأما الإحتمالية، فحاصلة قهراً، ولا دليل على وجوب الموافقة الإلزامية بالنسبة إلى الأحكام الشرعية الواقعية، ودليل وجوب العمل بالحكم الشرعي لا يثبت وجوب الإلتزام به، وعلى فرض ثبوت الدليل، فالإلتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه ممكن وقابل للإمتثال، فالإباحة الظاهرية لا تنافي الحكم الواقعي، وأما الإلتزام بأحدهما المعين، فلا دليل على وجوبه إن لم يكن تشريعاً.

وإذا تمّ المقضي وعدم المانع، فالشمول حاصل.

(٥) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، رقم: ٤، باختلاف يسير.

(٦) كفاية الأصول: ٣٥٥.

توضيح ذلك:

إنه لا مجرى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان في دوران الأمر بين المحذورين، لوجود «البيان» القائم على أصل الإلزام، فالبراءة العقلية هنا ساقطة. وكذلك وجوب الأخذ شرعاً بأحد الطرفين، أمّا تعييناً، فلعدم الدليل عليه أولاً، ولأنه تشريع ثانياً، وأمّا تخييراً، فكذلك، لأنّ المروض هنا هو احتمال الوجوب

وإحتمال الحرمة، فليس بمورد للأخذ بأحدهما تخييراً، بخلاف مسألة تعارض الخبرين، إذ على القول بالسببية يقع التزاحم بين المفسدة الدالّ عليها خبر الحرمة والمصلحة الدالّ عليها خبر الوجوب، فيحكم العقل بالتخيير حيث لا مرجح، وعلى القول بالطريقة، فالمفروض كون أحدهما واجداً لشرائط الحجية، فالمقتضي للأخذ به موجود والمانع مفقود. فهذه المسألة عند صاحب الكفاية خارجة عن بحث دوران الأمر بين المحذورين، خلافاً للشيخ. ويبقى التخيير العقلي، والمراد منه هو اللأخرية العقلية.

وأما شرعاً، فالمقتضي لجريان دليل الإباحة الشرعية موجود، والإنصراف الذي ادّعاه الشيخ ممنوع، والمانع إمّا لزوم المخالفة العملية وإمّا لزوم المخالفة الإلزامية ولا ثالث. أمّا الأولى فمستحيلة، وأمّا الثانية فقد ثبت عدم وجوب الموافقة الإلزامية. وهنا نكتة لا بأس بالتنبيه عليها وهي:

إنه قال في الوجه الأول: الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً. وقال في الأخير وهو مختار: مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً. وذلك يفيد أنه لا يريد من «الإباحة» الأعم منها ومن البراءة، للفرق الواضح بينهما، لأنّ أصالة الإباحة أخصّ من أصالة البراءة، لجريان الثانية في الشبهات الحكمية والموضوعية بلا كلام، ولأنّ المجعول بالبراءة عدم التكليف أو المراد منها عدم جعل الإحتياط أو أنّ مدلولها رفع الحكم في مرتبة الظاهر أو رفع المؤاخذه. وأمّا أدلة أصالة الإباحة، فمدلولها جعل الترخيص حكماً ظاهرياً. فمدلول أدلة الأصلين مختلف. نعم، يمكن جعل أصالة الحلّ أعمّ منه ومن البراءة مسامحةً.

إشكال الإصفهاني

وأشكل المحقق الإصفهاني^(٧) بأن شمول قولهم عليهم السلام: (كلّ شيء لك حلال) يتوقف على أمور:

(٧) نهاية الدراية ٤ / ٢٠٩.

الأول: شموله للشبهة الحكمية والموضوعية معاً، مع أننا قد بينّا في بحث البراءة اختصاصه بالشبهات الموضوعية.

والثاني: شموله للشبهة الوجوبية والتحريمية، وذلك يكون فيما إذا كان «الحرام» في غاية الخبر أعم من حرمة الفعل وحرمة الترك، وإذا كان أعم كان المغيبي - وهو «الحلال» - أعم كذلك. وأمّا إذا اختصّ «حرام» بالشبهة الحكمية التحريمية، كان «حلال» مختصاً بها مثله، فيكون الحديث أجنبياً عما نحن فيه، ويكون مجراه صورة دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب.

ثمّ ذكر وجوهاً لعدم عموم «حرام» في الغاية، وهي:

١- إن كل حكم من الأحكام الخمسة بسيط، لا ينحلّ إلى حكيمين فعلاً وتركاً.

٢- إن الإيجاب ينبعث عن مصلحة في المتعلّق، وليس في تركه مفسدة حتى ينبعث منها التحريم، والحال في العكس كذلك.

٣- ليس في المراد التشريعي اللزومي في موطن النفس إلاّ إرادة متعلّقة بفعله، لا كراهة متعلّقة بتركه، إذ لا فرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية إلاّ من جهة تعلّق الاولى بفعل الغير وتعلّق الثانية بفعل نفس المرید.

٤- إنّه لا يُستحق العقوبتان على كل معصية، لأن المفروض أن فعل الحرام ينطبق عليه عنوان ترك الواجب وكذا بالعكس في ترك الواجب.

فتبيّن عدم التعدّد من حيث المبادئ والنتائج والغايات.

والثالث: أن تكون الغاية عقلية لا شرعية جعلية، إذ لو كانت شرعية فهي حاصلة، لفرض العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة، بخلاف ما لو كانت عقلية، فإنّ المراد من العلم هو المنجز، ومع فرض عدم منجزية هذا العلم من حيث الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية، فالغاية غير حاصلة بمجرد العلم. وسيأتي الإشكال إن شاء الله في الغاية حتى بناءً على كونها عقلية.

قال: فاتضح أن الاستدلال بحديث: كل شيء لك حلال، مبني على مقدّمات كلّها غير مسلمة.

المنافشة

إنّ الوجوه التي ذكرها المحقق الإصفهاني في الإشكال على صاحب الكفاية فيها نظر:

أمّا أولاً:

فإن صاحب الكفاية يستدل بخبر: (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) وهو يعمّ الشبهتين بلا شبهة، لا بخبر مسعدة بن صدقة: (كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته ولعلّه سرقة ...)^(٨) الذي يحتمل الإختصاص بالشبهة الموضوعيّة من جهة الموارد المذكورة فيه، وإن كان يحتمل أن تكون الموارد من باب التنظير لا التمثيل، فيكون صالحاً للإستدلال في الشبهتين، كما ذكر صاحب الكفاية في حاشية الرسائل.

وبالجمله، إن كان الإشكال من جهة أنّ رواية مسعدة تشمل الشبهتين، فهو مندفع بأنّه ليس الإستدلال به، مضافاً إلى ما ذكره صاحب الكفاية في الحاشية كما تقدّم.

وأما ثانياً:

فإنّ جميع ما ذكره المحقّق الإصفهاني مذكورٌ في الكفاية. فأما عدم شمول الخبر للشبهة الوجوبيّة إلاّ إذا كان «الحرام» أعم من الفعل والترك، فقد تعرّض له في الكفاية. وكذلك بساطة الأحكام، فهو مذكور في مبحث الضدّ منها، وكذا عدم المفسدة في ترك الواجب وعدم المصلحة في ترك الحرام، فإنّه مذكور في ردّ كلام المحقّق القمي في مبحث إجتماع الأمر والنهي.

ولمّا كان صاحب الكفاية يقول ببساطة الأحكام وبعدم المفسدة أو المصلحة في ترك الواجب أو الحرام، فهو لا يقول باستحقاق العقوبتين على كلّ معصية ولا بتركب الإرادة.

هذا كلّّه، مضافاً إلى أنّه قال في بحث البراءة «مع إمكان أن يقال: ترك ما احتل وجوبه ممّا لم يعرف حرّمته فهو حلال. تأمل»^(٩) فذكر الإصفهاني وجه التأمل بقوله:

«وجهه: إن كلّ حكم إيجابي أو تحريمي لا ينحلّ إلى حكمين إيجابي وتحريمي فعلاً وتركاً، بل ترك الواجب حيث أنّه ترك الواجب يستحقّ عليه العقاب، لأنّه حرام. وكذلك في طرف الحرام»^(١٠).

وأما ثالثاً:

(٨) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، باب عدم جواز الإنفاق من كسب الحرام.

(٩) كفاية الأصول: ٣٤٢.

(١٠) نهاية الدراية ٤ / ٦٧.

فإنَّ صاحب الكفاية قد استدلَّ بهذا الخبر في الشبهة التحريمية ثمَّ قال إنه بعدم الفصل يتمَّ المطلوب في الشبهة الوجوبية وهذه عبارته: «وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الإحتياط فيه وبين عدم وجوب الإحتياط في الشبهة الوجوبية يتمَّ المطلوب»^(١١).

وقد غفل الإصفهاني عن هذا.

ثمَّ إنَّ الغاية في الخبر هي العلم بالحرمة، وهو غير حاصل، لأنَّ العلم بالجنس — وهو الإلزام — ليس علماً بالنوع، فالمتحقِّق هو العلم بالجامع، والمجعول غاية — وهو العلم بالحرمة — غير متحقِّق، فالغاية شرعية ولكنها غير حاصلة.
هذا تمام الكلام على إشكالات الإصفهاني.

إشكال الميرزا

وأشكل المحقق النائيني بوجهين^(١٢):

أحدهما: إن دوران الأمر بين المحذورين ليس مجرى أصالة الحلّ، لأنّ موضوعها هو الشكّ، وهو إنّما يتحقّق حيث يحتمل الإباحة، وفي المقام علم بالإلزام المررد بين الوجوب والحرمة، فلا موضوع لها.

والثاني: إنّ لا مانع من جريان الأصل في كلّ طرف من أطراف الشبهة المقرونة بالعلم إلّا لزوم المخالفة العمليّة للتكليف المعلوم. وأمّا إذا نافي جريانه نفس التكليف المعلوم بالإجمال، فلا يعقل الجريان. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ أصالة الإباحة فيه ينافي الإلزام المتيقن في البين.

المناقشة

والجواب:

أمّا عن الإشكال الأوّل، فهو أنّه ليس الموضوع في الخبر هو الشكّ في الإباحة، بل هو عدم العلم بالحرمة، وبين الأمرين بون بعيد. وفي المقام علم بالإلزام مع الجهل بخصوصيّة الوجوب والحرمة، فالعلم بعدم الإباحة هو لمفروض في البحث، فموضوع الخبر متحقّق فيه، والحديث شامل والأصل جار.

وبعبارة أخرى: الغاية في الخبر هو العلم بالحرمة، فالمغيبى عدم العلم بها، فما لم تعلم حرمة فهو حلال، فالإستدلال بهذا الخبر تام.

وأما الخبر الآخر: (كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال)، فلا يشمل المقام كما في فوائد الاصول^(١٣)، لظهوره في أخذ احتمال الحليّة فيه، وهو متحقّق في دوران الأمر بين المحذورين كما تقدّم. إلّا أنّ صاحب الكفاية وغيره لم يستدلّوا بالخبر الثاني.

وأما عن الإشكال الثاني – وهو أن جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام غير ممكن، لأنّ جريانها في كلّ من طرف الفعل والترك يغني^(١٤) عن جريانها في الطرف الآخر، فإنّ معنى

(١٢) فوائد الأصول ٣ / ٤٤٤.

(١٣) فوائد الاصول ٣ / ٤٤٥.

إباحة الفعل وحليته هو الرخصة في الترك وبالعكس، ولذلك كان مفاد أصالة الحلّ بمدلولها المطابقي يناقض القدر المشترك المعلوم بالإجمال أعني جنس الإلزام – فقد قال المحقق العراقي^(١٥):

بأنّ العلم يتقوم بنفس العنوان والصورة الذهنية من دون سראية له إلى وجود المعنون في الخارج، وكلّ محمول يستحيل تخلفه وتعدّيه عن موضوعه. وعلى هذا، فإنّ متعلّق العلم في دوران الأمر بين المحذورين هو أحد الأمرين من الوجوب والحرمة، وهذا العلم المتعلّق بالعنوان – أعني عنوان الأحد – لا يسري إلى معنونه وهو الوجوب والحرمة.

أمّا أصالة الإباحة، فالموضوع فيها عبارة عن الفعل والترك المشكوك في إباحته، والمحمول فيها هو «الحلية»، فيفيد الأصل حلية مشكوك الحرمة وحلية مشكوك الوجوب، فمجرى الأصل – وهو الطرفان – غير متعلّق العلم وهو الإلزام الموجود بينهما، فلا يكون جريانه فيهما مناقضاً للعلم المتعلّق بالجامع.

وفيه:

أمّا على مسلك الميرزا في الأوامر والنواهي – من أن الأمر طلب الفعل والنهي طلب الترك، فالفرق بينهما في ناحية المتعلّق – فالجواب غير تام بعد الدقة في كلام الميرزا^(١٦). فقد ذكرنا أنّه يقول بأن جريان أصالة الإباحة في أحد الطرفين يغني عن جريانه في الطرف الآخر، لأنّه بمجرد الجريان في أحدهما يتم الترخيص بالنسبة إلى كليهما، وهذا لا يجتمع مع العلم بالإلزام. وأمّا على مسلك غير الميرزا – من أنّ المتعلّق في كليهما واحد وهو الفعل، وإنّما الاختلاف بالمتعلّق، إذ هو في أحدهما البعث وفي الآخر الزجر – فالإندفاع أوضح، لأن الفعل إما مبعوث إليه وإما مزجور عنه. وجريان الإباحة في هذا الفعل الذي تعلقّ به الإلزام مع الخصوصية من جهة البعث والزجر – غير ممكن.

(١٤) وهذا بخلاف البراءة والإستصحاب، فإن جريانهما في خصوص ما تعلقّ بالفعل من الوجوب أو الحرمة، لا يغني عن الجريان في الطرف الآخر، بل يحتاج كل من الطرفين إلى براءة أو استصحاب خاصّ به.

(١٥) نهاية الأفكار ٣ / ٢٩٤.

(١٦) وإن كان يتخيل وروده بناءً على مسلكه، من جهة أنّ جريان الأصل في طرف الوجوب – مثلاً – يؤدّي إلى ارتفاع طلب الفعل ولا علاقة له بطرف الحرمة، فيكون طلب الترك باقياً على حاله، فلا تقع المناقضة بين أصالة الإباحة والعلم بالإلزام.

فظهر عدم تمامية جواب العراقي عن الإشكال الثاني.

إشكال العراقي

وأشكل المحقق العراقي^(١٧) على صاحب الكفاية: بأنّ المكلف في مورد دوران الأمر بين المحذورين مضطراً إلى الفعل أو الترك، فهو بمنأى الإضطرار مرخص، ومعه لا وجه لجعل الإباحة الشرعيّة. وعلى الجملة، فإنّه لا مانع من جريان أصالة الإباحة، ولا دليل على الإنصراف، ولكن لا وجه لجعلها مع الإضطرار.

المناقشة

وفيه: إنّ لا مانع من جعل الإباحة من ناحية الشارع إلى جنب الترخيص المذكور من ناحية العقل، كما هو الحال في جميع الشبهات البدويّة.

التحقيق في الإشكال على صاحب الكفاية

ثمّ إنّ يرد على صاحب الكفاية – بقطع النظر عن دعوى الإنصراف كما ذكر الشيخ – لزوم اللغوّة من جعل الإباحة.

وتوضيح ذلك: إنّ للمعلوم في دوران الأمر بين المحذورين جهتين، فبالمطابقة يعلم علماً إجماليّاً بأحد الحكمين من الوجوب والحرمة، وبالإلتزام يعلم علماً تفصيليّاً بعدم الحلّيّة، لأنّ كلاً من الوجوب والحرمة يلازم عدم الحلّيّة، فلو أُريد جعل الإباحة الظاهريّة لزم اجتماع الضدّين في الشيء الواحد من جهة المدلول المطابقي، لأنّ الإباحة تضادّ الحكمين، واجتماع النقيضين من جهة المدلول الإلتزامي، أي الحلّيّة وعدم الحلّيّة، لأنّ المعلوم عدم حلّيّة نفس هذا الشيء، لكونه إمّا واجباً أو محرماً، وكونه في نفس الوقت حلالاً يستلزم المحال المذكور، وتفكيك المحقق العراقي بين متعلّق العلم وموضوع الحكم الظاهري لا وجه له.

قال شيخنا – في الدورة السّابقة – وهذا الإشكال وارد عليه بناءً على القول بتضادّ الأحكام كما هو المختار عنده، إلّا أنّ يقال: بعدم فعليّة الحكم الواقعي كما ذهب إليه في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري. لكنّ التحقيق: إنّ فعليّة الحكم بفعليّة موضوعه، ولا ريب في

فعليته هنا إلا أنه لا قدرة على المخالفة أو الموافقة القطعية، فكان غير المقذور هو القطع بأحد الأمرين لا نفس الموافقة أو المخالفة.

اللهم إلا أن يقال بعدم الفعلية بالإضطرار إلى أحد الطرفين، من حيث أن الحكم الواقعي إما بعث وإما زجر، ومع الإضطرار إلى أحدهما يسقط الحكم الواقعي عن الفعلية. وهذا مسلكه قدس سره. أو يقال: بأن الفعلية تدور مدار العلم، وهنا لا يوجد العلم. وهذا مسلك المحقق الإصفهاني.

وأما على القول: بأن لا تضاد بين الأحكام أنفسها، لأن الحكم اعتباراً وهو خفيف المؤنة، بل هو إما في مرحلة الملاك أو في مرحلة الإمتثال. فالإشكال هو: لغوية الحكم في مرحلة الإمتثال، لعدم إمكان المخالفة أو الموافقة القطعية، وأما الإحتمالية فحاصله.

وفي مرحلة الملاك، قال المحقق الإصفهاني وغيره — في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري — : بأن ملاك الحكم الواقعي للحرمة — مثلاً — قائم بالمتعلق، والظاهري — وهو الإباحة — قائم بنفس جعل الحكم الظاهري.

لكن هذا الجمع غير ممكن هنا، لعدم وجود المصلحة في جعل الحكم الظاهري — بخلاف الشبهة البدوية — لأنها لا تخلو عن أحد أمرين، فإما التوسعة بحيث لولاها لكان المكلف في الضيق والكلفة، وهنا لا ضيق، لوجود الأخرجية العقلية، لعدم إمكان المخالفة أو الموافقة القطعية، فلا أثر عملي لجعل أصالة الإباحة هنا، لأن الترخيص حاصل، وقد صرح المحقق الخراساني بأن الأصول العملية وظائف للشاك في مرحلة العمل. وإما إسناد الترخيص إلى الشارع، وهو هنا غير معقول، لوجود العلم بالإلزام الشرعي.

فظهر لغوية جعل أصالة الإباحة في دوران الأمر بين المحذورين. كذا أفاد دام بقاءه.

أقول:

قد عرفت أن صاحب الكفاية يقول بالتضاد بين الأحكام الخمسة بأنفسها، فالإشكال يرجع إلى لزوم الجمع بين الضدين، لكن قد عرفت أيضاً أنه يقول بعدم فعلية الحكم الواقعي حيث يوجد الحكم الظاهري أو يضطر إلى أحد الطرفين، وحينئذ لا يلزم محذور الجمع بين النقيضين، والإشكال عليه بفعلية الحكم الواقعي إشكال مبنائي.

هذا، ولكن الإشكالات على صاحب الكفاية متعدّدة، فإنّه وإنّ اندفع بعضها على مبناه، لكنّ البعض الآخر وارد عليه، ومن ذلك سوى ما تقدّم:

أولاً: إنّهُ لا يوجد عندنا دليلٌ على الإباحة في الشبهات الحكمية الكلية التي هي محطّ نظر المجتهدين، وما ورد في الإباحة، فمورده الشبهات الموضوعية، كرواية مسعدة بن صدقة وغيرها، ولا أقلّ من الشك في شمول الأخبار للشبهة الحكمية.

أورده المحققان النائيني والإصفهاني^(١٨) ووافق عليه شيخنا في الدورة اللاحقة.

وثانياً: إنّ المحقق الخراساني قد نصّ في مبحث البراءة^(١٩) على أنّ (كلّ شيء لك حلال) ظاهر في الشبهة التحريمية، وأنّه يقال بأصالة الحلّ في الوجوبية من باب عدم الفصل. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فقد جعل الحرمة أعمّ من الفعل والترك، فيكون الخبر جارياً في الشبهتين. ولكنّه أبطل الوجه الثاني، لأنّه يرى بساطة الوجوب والحرمة، وأنّ الحرمة ناشئة من المفسدة في الفعل، فيبقى عدم الفصل، ولكن لا مجال لعدم الفصل في دوران الأمر بين المحذورين، لوجود خمسة أقوال فيه.

وثالثاً: ذكر المحقق النائيني^(٢٠) أنّه يعتبر في الأصل احتمال مطابقته للواقع وإلّا كان باطلاً، وفيما نحن فيه نقطع بمخالفة أصالة الأباحة للحكم الواقعي، لأنّه إمّا الوجوب وإمّا الحرمة.

الكلام حول قياس ما نحن فيه بتعارض الخبرين

قال في الكفاية^(٢١):

«وقياسه بتعارض الخبرين الدالّ أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب. باطل.

فإنّ التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجّةً من باب السببية على القاعدة، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتراحمين. وعلى تقدير أنّها من باب الطريقتية، فإنّه وإنّ كان على خلاف القاعدة، إلّا أنّ أحدهما تعييناً أو تخييراً حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقتية من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجّةً في هذه الصّورة بأدلة الترجيح تعييناً أو التخيير تخييراً، وأين

(١٨) نهاية الدراية ٤ / ٦٥ - ٦٦.

(١٩) كفاية الأصول: ٣٤١.

(٢٠) فوائد الأصول ٣ / ٤٤٥.

(٢١) كفاية الاصول: ٣٥٥ - ٣٥٦.

ذلك ممّا إذا لم يكن المطلوب إلاّ الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً وهو حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربّما لا يكون إليه بموصل؟

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما إحتمال الوجوب والحرمة وإحداثهما التردد بينهما، لكان القياس في محلّه، لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ههنا. فتأمّل جيّداً.

توضيح كلام الكفاية

وتوضيحه: أنه بعد أن ذكر عدم المانع العقلي عن جريان أصالة الإباحة، ذكر أنه إن قيل بوجود المانع الشرعي عنه، وذلك بتنتيخ المناطق في دليل الخبرين المتعارضين، فإنّ للشارع هناك حكماً ظاهرياً وهو التخيير في الأخذ بأيّهما شاء، ولم يجعل حكماً ظاهرياً في قبال الخبرين، وهذا يجري في مسألة دوران الأمر بين المحذورين – حيث يتردّد الأمر بين حكّمين واقعيين – بالأولوية ولا أقلّ من المساواة، فيخبر الشارع هنا بين الأخذ الطّرفين، ولا يجعل حكماً ظاهرياً في مقابلهما.

ولك أن تقول أيضاً: بأنّ الخبرين المتعارضين ينفيان إحتمال الحكم الثالث، بل لابدّ من الأخذ بأحدهما تعييناً، وفي دوران الأمر بين الوجوب والحرمة كذلك، فالثالث وهو الإباحة منفيّ، ولا بدّ من الأخذ بأحد الحكمين تخييراً شرعيّاً، قياساً على تلك المسألة بتنتيخ المناطق بالأولوية أو المساواة.

ويمكن أن يقال: بأنّ الخبرين يبيدان إحتمال الوجوب والحرمة، وإذا حكم الشارع في موردتهما بالتخيير، حكم به في مورد إحتمال الوجوب والحرمة بالوجدان بالأولوية.

قال رحمه الله: هذا القياس باطل، لأنّنا إن قلنا بالسببية في حجّية الأخبار، فإنّ قيام الخبر على الوجوب يحدث مصلحة ملزمة، وقيام الآخر على الحرمة يحدث مفسدة ملزمة، وحيث لا يمكن إمتثالهما معاً يقع التزاحم، ويكون التخيير بين الفعل والترك على وفق القاعدة، إرشاداً إلى حكم العقل. أمّا في دوران الأمر بين المحذورين، فالشيء واحد، وهو إمّا ذو مصلحة ملزمة وإمّا ذو مفسدة ملزمة. فالقياس مع الفارق.

وإن قلنا: بأنّ حجّية الأخبار من باب الطريقيّة، فالتخيير على خلاف القاعدة.

وأما قول المحقق الإصفهاني: «وأما ما عن شيخنا العلامة قدس سره في المتن من الجواب بناءً على الطريقيّة من وجود ملاك الطريقيّة في كلا الخبرين وهو احتمال الإصابة شخصاً وغلبة الإصابة نوعاً، فالعلم الإجمالي بالكذب الواقعي غير مانع، إذ ليس الكذب الواقعي مانعاً، ومع وجود الملاك في كليهما فلا محالة يكون التخيير على القاعدة، ولا يقاس به ما نحن فيه، من حيث أنه ليس فيه إلا مجرد احتمال الحكمين، لا ملاكان لاعتبار الحجية في كلا الخبرين. فقد بينا في محلّه أنه لا يخلو عن محذور...»^(٢٢) فسهو من قلمه الشريف.

وإنما كان على خلاف القاعدة، لأنّ القاعدة حينئذ هي التساقت، ولكنّ لما كان أحد الخبرين واجداً لملاك الطريقيّة مع احتمال إصابته ومطابقته للواقع، فقد جعلته أدلّة الترجيح أو التخيير حجةً تعيناً أو تخبيراً.

أما المقام، فالحكم الواقعي فيه واحد، وهو مردّد بين الوجوب والحرمة، فهو ذو ملاك على نحو التعيين، لكنّه مجهول عندنا، وإن كان المطلوب هو الإلتزام بما صدر في الواقع إجمالاً، فهو حاصل^(٢٣) من غير حاجة إلى الإلتزام بأحد الطرفين بخصوصه، فإنّه ربّما لا يكون موصلاً إلى الواقع. فالقياس مع الفارق كذلك.

النظر فيه:

وتنظر فيه شيخنا في الدورة السابقة: أمّا من حيث المبنى، فهو يرى أنه لا ملزم للموافقة الإلتزاميّة، لأنّ دليل التكليف ليس فيه إلاّ إقتضاء العمل بالتكليف، وليس فيه إقتضاء الإلتزام بوجوب المكلف به مثلاً. وأمّا غير هذا الدليل، فلا شيء يدلّ على لزوم الإعتقاد، وما يدلّ على وجوب تصديق النّبّي صلّى الله عليه وآله وسلّم فيما يخبر به، لا يقتضي وجوب الإلتزام والتصديق للمخبر به. وبالجملة: لا ملازمة بين تصديق المخبر وتصديق المخبر به... وهو كما ترى.

وأما من حيث البناء فنقول: إنّ ما ذكره بناءً على القول بالسببّيّة مخدوش، فإنّ المحذور في التعارض يكون في مرحلة الجعل، وفي التزاحم يكون في مرحلة الإمتثال، فهذا هو الفرق بين

(٢٢) نهاية الدراية ٤ / ٢١٦.

(٢٣) هذا فيه احتمالان، أحدهما: أن يكون المراد «العمل». أي: إنّ الموافقة القطعيّة عملاً لا تمكن، والموافقة الإحتماليّة عملاً حاصلّة، فلا مجال لأن يحصلها الشارع بالجعل. والثاني: أن يكون المراد «الإلتزام». أي: إنّ الإلتزام بالنسبة إلى الحكم الواقعي حاصل بلا جعل من الشارع للحجّة تعيناً أو تخبيراً. وكيف كان، فلا ملاك للتجيز.

التعارض والتزام، وفي التزام يحكم العقل بالتخيير مع تساوي الملاكين، وبلزوم صرف القدرة في الأهمّ منهما إن كان أحدهما أهمّ من الآخر، فحيث يتساوى الملاكان يسقط إطلاق الحكمين دون أصلهما، ولا ملازمة بين الأصل والإطلاق في السقوط، والضرورات تتقدّر بقدرها.

وفي التعارض لا يجتمع الملاكان في الشيء الواحد، إذ لا يكون الشيء الواحد ذا مصلحة ملزمة ومفسدة ملزمة معاً، فالمحذور في الجعل كما أشرنا، ولذا يكون مقتضى الأصل في التعارض هو التساقط.

والحاصل: إنه في التعارض يسقط أصل الحكمين، وفي التزام يسقط إطلاق الحكمين. وبما ذكرنا يظهر أن ما نحن فيه بناءً على السببية مصداق للتعارض لا التزام، لأنّ الخبر القائم على وجوب الشيء يحدث المصلحة فيه – بناءً على السببية – والقائم على حرمة يحدث المفسدة، واجتماع المفسدة الملزمة مع المصلحة الملزمة في الشيء الواحد محال، فما نحن فيه على السببية صغرى لباب التعارض لا التزام. وبعبارة أخرى: التزام بناءً على السببية معناه وجود الغرضين في الشيء الواحد يوجب أحدهما جعل الوجوب والآخر جعل الحرمة، حتى يقع التزام، وهذا محال، لأنّ مع وحدة المتعلق لا يعقل جعل الحكمين، لأنّ جعلهما فرع وجود الغرضين، ووجود الغرضين فرع وجود المتعلقين.

وقياس ما نحن فيه بالتزام بين الواجبين كإنقاذ الغريقين، لا مورد له، لأنّه إن كان الملاك في أحد الحكمين أهمّ – ككونه نبيّاً مثلاً – لزم جعل الحكم التعييني، وإن كانا متساويين لزم جعل الإباحة، فلا معنى لجعل التخيير على حال. وهذا هو الإشكال الأوّل.

وأما ثانياً، فقد وقع البحث في أنّ الخبرين المتعارضين هل ينفيان الثالث أو لا؟. وبعبارة أخرى: هل يتساقطان بالمرّة أو في مدلولهما المطابقي دون الإلتزامي وهو نفي الثالث؟ قد اتفق الميرزا وصاحب الكفاية على الثاني، واختلفا في الدليل. ومسلك الثاني هو: إنّ المتعارضين أحدهما معلوم الكذب وساقط عن الإعتبار دون الآخر، وحيث لم يتعيّن الكاذب منهما يسقط المدلول المطابقي فيهما، لكن لـ«أحدهما» نفي الثالث، لوجود المقتضي وعدم المانع ... فإذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة وتساقتا، فإن «أحدهما» حجّة على نفي الإباحة، هذا إن لم نعلم بعدم خلوّ الواقع عن الوجوب أو الحرمة واحتملنا كونه الإباحة،

فلو علمنا بذلك، كان النافي للثالث هو العلم لا أحدهما، إذ مع وجود العلم لا تصل النوبة إلى الحجّة التعبدية لأجل نفيه.

هذا ما ذهب إليه في نفي الثالث بحجّتين تعبديتين متعارضتين، فكيف يلتزم فيما نحن فيه بالإباحة مع وجود العلم بأنّ الحكم في الواقع إمّا الوجوب وإمّا الحرمة كما هو المفروض؟ إن لازم كلامه أن يكون العلمي نافياً للثالث ولا ينفيه العلم، وهذا غير معقول.

كلام السيّد الأستاذ

وأفاد سيّدنا الأستاذ: «أنّ الوجه المصحّح للقياس أحد أمور:

الأوّل: دعوى إنّ الملاك في الحكم بالتخيير في مورد تعارض الخبرين هو مجرد إبدائهما إجمالاً للوجوب والحرمة، فيسري الحكم إلى كلّ مورد كذلك، ومنه ما نحن فيه.
الثاني: دعوى إنّ الملاك هو نفي الثالث. وما نحن فيه كذلك.

الثالث: إنّ رعاية الحكم الظاهري وهو الحجية يدلّ بالفحوى على رعاية الحكم الواقعي، فإذا ثبت التخيير بين الحجّتين وعدم طرحهما، فثبوت التخيير بين الحكمين الواقعيين أولى.
قال: ولكن جميع هذه الوجوه ممنوعة.

أمّا الأوّل: فلأنّه تخرص وتحكم على الغيب، بل بناء على السببية لا مجال له، لأنّ التخيير يكون من باب التخيير بين الواجبين المتراحمين، وأيّ ربط لذلك بما نحن فيه.
وأما الثاني: فهو كالأوّل، مع أنّ نفي الثالث قد لا يقول به الكلّ، لا بهما — كما يراه الشيخ — لتبعية الدلالة الإلزامية للمطابفة في الحجية كتبعيتها لها في أصل الثبوت. ولا بأحدهما — كما يراه صاحب الكفاية — لعدم تصوّر ما أفاده في تقريبه في محله فراجع. مع أنّ الكلّ يرى التخيير ولو لم يتكفّل الخبران نفي الثالث.

وأما الوجه الثالث: فلأنّ الأولوية إنّما تتمّ لو فرض ثبوت الموضوع لكلّ من الحكمين الواقعيين كثبوتهم للحكمين الظاهريين، وليس الأمر كذلك، بل هو حكم واقعي مردّد بين الحكمين، بخلاف الحكمين الظاهريين، فإنّ كلّاً منهما واجد لموضوعه وهو الخبر التام الشرائط. وببيان آخر نقول: إنّ الطريقة بأيّ وجه صورت في باب الطرق مشوبة بالموضوعية، وإلّا لزم إعتبار كلّ طريق وكاشف، فلطريق الخاص موضوعية كانت منشأ لجعله حجّة ككثرة انضباطه ونحوها، وقد ادّعى صاحب الكفاية أنّ الموضوع هو احتمال الإصابة.

وأورد عليه الإصفهاني: بأنه شرط للحجية لا موضوع وأنّ الموضوع هو عنوان التسليم^(٢٤). إذن، فموضوع الحكم الظاهري الناشئ من مصلحة معينة ثابت، وتردّد الحال بينهما وأين ذلك مما نحن فيه. فيما هناك موضوع واحد لحكم واقعي واحد غير معلوم. فلا يقال بعد هذا أنه: بناء على الطريقيّة يكون المدار على الواقع المنكشف بلا خصوصيّة للطريق، والواقع المحتمل هو أمر واحد، فيكون مورد الخبرين المتعارضين مثل ما نحن فيه، فيتحقّق التخيير فيما نحن فيه. فتدبرّ»^(٢٥).

الوجه الثالث: التخيير

وفيه: إن التخيير

إن كان في المسألة الفرعية، فغير ممكن من الشارع أن يخير بين الفعل والترك، إذ يعتبر في الجامع بين طرفي التخيير أن يكون متعلّقاً للقدرة، وهنا ليس كذلك، لأنّ المكلف إمّا فاعل وإمّا تارك.

وإن كان في المسألة الاصولية، فهو ممكن، لكنه يتوقف على قيام الدليل، وليس في مقام الإثبات هنا دليلٌ. أمّا في الخبرين المتعارضين فالدليل موجود، ولكن لا وجه للقياس. وأمّا التخيير العقلي، فهو غير معقول كذلك، لما ذكرنا.

أقول:

والذي ذكره الشيخ هو اللأحرجيّة العقلية، وهو غير التخيير العقلي، وإليه ذهب سيّدنا الأستاذ بعد أن ناقش سائر الأقوال في المسألة، قال:

فيتعيّن الإلتزام بالتخيير، لا من قبيل الوجوب التخييري شرعاً، ولا من قبيل التخيير العقلي في باب التزاحم... فالمراد من التخيير هو عدم الحرجيّة في الفعل والترك، وهو ما ذهب إليه المحقّق النائيني^(٢٦).

ولكنّ المختار — وفاقاً لشيخنا الأستاذ — هو جريان الإستصحاب كما سيأتي، ومعه لا مجال للتخيير مطلقاً. فانتظر وتدبرّ.

الوجه الرابع: تقديم جانب الحرمة

(٢٤) نهاية الدراية ٤ / ٢١٦.

(٢٥) منتقى الأصول ٥ / ٢٩ - ٣٠.

(٢٦) المصدر ٥ / ٣٢.

من باب: إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وفيه:

أولاً: ليس الأمر في كل الموارد هكذا.

وثانياً: سلّمنا، لكنه في المصلحة والمفسدة المعلومتين، وهنا محتملتان، ولا دليل على تقدّم المفسدة المحتملة على المصلحة المحتملة.

الوجه الخامس: البراءة

ووجه جريانها هو: إن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وحديث الرفع، متحقّق في دوران الأمر بين المحذورين، لأنّ كلاً من الطرفين مشكوك فيه ولا بيان عليه، فالمقتضي لجريان البراءة تام. وأما المانع عنه فمفقود، لأنّ جريانها لا يؤدّي إلى المخالفة العمليّة، فإنّها لا تتحقّق في مورد دوران الأمر بين المحذورين. وأمّا الموافقة الإلزامية — إن قلنا بوجوبها — فهي ممكنة، فيلتزم بالواقع على ما هو عليه.

ومع وجود المقتضي وعدم المانع، تكون البراءة جارية مطلقاً.

قال الشيخ: العقلية جارية، وليس العلم بجنس التكليف كالعلم بنوعه في المانع عن جريان القاعدة^(٢٧).

فأشكّل المحقّقان الخراساني والهمداني^(٢٨): بأنّ الحقّ تقييد العلم بالجنس بعدم التمكن معه من المخالفة القطعيّة، إذ مع التمكن منها يكون منجزاً وتحرم المخالفة. كما إذا علم بوجوب هذا أو حرمة ذلك، فإنه يمكن المخالفة القطعية، وحينئذ يكون هذا العلم مانعاً عن جريان القاعدة.

فقوله: ليس العلم بجنس التكليف كالعلم بنوعه. ليس على إطلاقه، بل لابدّ من تقييد العلم بالجنس الذي لا يتحقّق من المخالفة العملية القطعية، ولو أمكنت المخالفة أو الموافقة يكون العلم مؤثراً ومنجزاً، سواء كان العلم بالجنس أو بالنوع، ومع فقد العلم من أصل أو التمكن من المخالفة أو الموافقة فهو غير مؤثر.

أقول:

(٢٧) فرائد الأصول ٢ / ١٨٠.

(٢٨) حاشية الهمداني: ١٨٥.

هذا التقييد لازم، لكنّ الشيخ قد نصّ على ذلك من قبل. على أنّه قال في مباحث القطع، بأن الملاك هو التمكن من المخالفة أو الموافقة، من غير فرق بين كون العلم بالجنس أو بالنوع. والحاصل: إنه قائل بتأثير العلم بالجنس في حال التمكن من أحد الأمرين.

الإشكالات

وقد أشكل على القول بالبراءة بوجوه:

الأول: إنّ العلم التفصيلي بالإلزام والإجمالي بنوعه يمنعان من إجراء البراءة.

وفيه:

إنّ استبعاد محض، لأن موضوع الأصل في كلّ طرف – وهو الشك – موجود، فهو يجري في كلّ من الطرفين بخصوصه، دون الإلزام المعلوم، فلا مانع من الجريان من هذه الناحية. نعم، يلزم المحذور من إجراء الإباحة، لأنّ جريانها في أحد الطرفين يستلزم الإباحة في الطرف الآخر أيضاً.

وإن كان المانع من ناحية استلزام البراءة الترخيص في المعصية عملاً أو التزاماً، فإن الإطاعة الإلزامية حاصلة، والترخيص العملي في الطرفين لا ينفي الإلتزام بالحكم الواقعي، والمخالفة العملية غير ممكنة.

الثاني: إنّ الترخيص موجود بمناط التكوين، ومعه لا مجال للترخيص بمناط الشك.

وبعبارة أخرى: الأصل العملي يجري في كلّ مورد يسقط العلم فيه عن التتجيز، وفيما نحن فيه قد تحقّق الترخيص في الرتبة السابقة، فلا أثر له في الرتبة اللاحقة.

فالنظر في التقريب الأوّل إلى اختلاف المناط، وفي الثاني إلى اختلاف الرتبة.

وهذا الإشكال من المحقّق العراقي^(٢٩).

وفيه:

إن كان الإضطرار التكويني بالنسبة إلى الحكم الواقعي المعلوم، فلا إشكال في عدم وصول النوبة إلى الترخيص بالبراءة، لأن العلم لا يكون منجزاً بالنسبة إليه، فلا حاجة إلى تحصيل العذر بالجهل. لكن ما نحن فيه ليس كذلك، لأن الحكم الواقعي هنا موجود، وهو إمّا الوجوب

وإمّا الحرمة، ولا قصور في ملاك ذلك الحكم ولا في القدرة على إمتثاله، فلا اضطرار بالنسبة إلى المكلف به، وإمّا الإضطرار بالنسبة إلى الجامع، ولا قدرة على تحصيل الموافقة القطعية. فالمضطر إليه هو حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، لا حكم الشرع بالوجوب أو الحرمة. وفي هذه الحالة يعذر العقل المكلف ويرفع عنه الحرج بالفعل أو الترك، لا أنه يحكم بالترخيص، واللاّحرجية العقلية – وإن كانت حاصلةً في الرتبة السابقة – لا تنافي الحكم الشرعي الظاهري في المرتبة اللاحقة، بل إنّها معلّقة على حكم الشرع، ومعه ينتفي حكم العقل بها، نظير انتفاء قاعدة قبح العقاب بحديث الرفع، فلو قيل بلغوية الحكم الشرعي بالترخيص هنا مع وجود اللاّحرجية العقلية من قبل، لزم لغوية حديث الرفع مع وجود القاعدة. وهذا ما لا يلتزم به أحد.

الثالث: قال الميرزا (٣٠):

أمّا في العقليّة، فبأنها تفيد العذر للشاك في التكليف، وحيث يوجد القطع بالمؤمن ولا يقبل التكليف التنجيز بالعلم الإجمالي، لا تبقى حاجة إلى القاعدة. ومرجع هذا الإيراد إلى ثبوت عدم إستحقاق العقاب على هذا التكليف في المرتبة السابقة، وليس في البين إحتمال العقوبة أصلاً. فلا تصل النوبة إلى إثبات هذا المعنى بحكم العقل من جهة عدم البيان.

وفيه:

إنّا قد ذكرنا أن الإضطرار ليس بالنسبة إلى حكم الشارع كي يكون رافعاً للتكليف ولا يبقى المجال للقاعدة. بل هو بالنسبة إلى حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية لحكم المولى. أي: متى كان التكليف ولم تمكن الموافقة القطعية له، حكم العقل بالعذر، فهذا حكم عقلي. ومن جهة أخرى: يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أي: إنّ التكليف المحتمل الذي لا بيان عليه تقبح العقوبة عليه. وهنا: الوجوب لا بيان عليه، وكذا الحرمة، فموضوع القاعدة موجود بالنسبة إلى كلٍّ من الطرفين، والعذر من جهة الإضطرار حاصل بالنسبة إلى الجامع في البين، فالحكمان العقليّان جاريان.

وعلى الجملة، إنّما يرد الإشكال لو كان عدم قابلية التكليف لاستحقاق العقاب في الرتبة السابقة – أي في موضوع القاعدة – ، وقد عرفت أنه ليس كذلك، وأنّ الإضطرار هو بالنسبة إلى الموافقة العملية، فلا يرفع موضوع القاعدة، كما لا ترفع القاعدة موضوع حكم العقل بعدم لزوم الموافقة القطعية مع الإضطرار.

وأما في النقلية، فلأنها تجري في كلّ مورد أمكن للشارع وضع الإحتياط فيه، لأنّ الرفع فرع الوضع. وهنا لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير. وحينئذ لا يعقل الرفع، فلا تعمّ أدلّة البراءة للمقام.

أقول:

قد أمر المحقق الميرزا هنا بالتأمل، ولم يشر إليه شيخنا في الدرس. ثمّ إنّ مدرك البراءة الشرعيّة لا ينحصر بحديث الرفع حتّى يكون هناك رفع متفرّع على الوضع. ولعلّ هذا وجه التأمل.

جواب السيّد الخوئي

وأجاب المحقق الخوئي كما في المصباح^(٣١): «بأنّ المورد قابل للتعبّد بالنسبة إلى كلّ من الحكمين بخصوصه، فإنّ القدرة على الوضع إنّما تلاحظ بالنسبة إلى كلّ من الوجوب والحرمة مستقلاً لا إليهما معاً، وحيث أنّ جعل الإحتياط بالنسبة إلى كلّ منهما بخصوصه أمر ممكن كان الرفع أيضاً ممكناً.

وتوضيح ذلك:

إنّ القدرة على كلّ واحد من الأفعال المتضادّة كافية في القدرة على ترك الجميع، ولا يعتبر فيها القدرة على فعل الجميع في عرض واحد، ألا ترى أنّ الإنسان مع عدم قدرته على إيجاد الأفعال المتضادة في آن واحد، يقدر على ترك جميعها، وليس ذلك إلّا من جهة قدرته على فعل كلّ واحد منها بخصوصه؟

ففي المقام، وإنّ لم يكن الشارع متمكناً من وضع الإلزام بالفعل والترك معاً، ولكنه متمكّن من وضع الإلزام بكلّ منهما بخصوصه، وذلك يكفي في قدرته على رفعهما معاً. وحينئذ، فلمّا كان

(٣١) مصباح الأصول: ٣٣٠ – ٣٣١.

كلّ واحد من الوجوب والحرمة مجهولاً، كان مشمولة لأدلة البراءة، وتكون النتيجة الترخيص في كلّ من الفعل والترك». «.

وفيه:

إنّ الكلام يدور مدار مفهوم (الرفع) و(الوضع)، ومفهوم الرفع غير مفهوم الترك، بقريضة المقابل لكلّ منهما، فذاك يقابله (الوضع) وهذا يقابله (الفعل). ومن قدر على وضع أحد الحَجَرين — مثلاً — ليس بقادر على رفع كليهما. نعم، يقدر على ترك وضعهما. وموضوع حديث الرفع ليس ترك الإحتياط بل رفعه، والقدرة على وضع أحد الضدّين لا يكفي لرفع كلا الضدّين. وعلى هذا، فإنّ جريان الأصل في الوجوب بشرط لا من الحرمة المحتملة تام، لاحتمال الضيق، وكذا بالنسبة إلى الحرمة بشرط لا من الوجوب، ولكن لو أريد جريانه في الفعل والترك معاً فلا أثر عملي للأصل، لوجود الترخيص العقلي من قبل، وجريانه في أحد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح. فالمشكل هو الجمع بين الترخيصين من جهة عدم ترتب الأثر العملي ولزوم اللغوئية.

وتلخص: ورود الإشكال على البراءة الشرعية.

وأما ما ذكره في المصباح من النقض بالشبهة البدويّة^(٣٢): من أنّه إذا كان عدم خلوّ المكلف من الفعل والترك هو الملاك للغوئية الأصل، فإنّ هذا صادق في الشبهة البدويّة، مع أنّه يجري فيها بلا كلام.

ففيه:

إنّه قياس مع الفارق، لأنّه وإنّ كان المكلف غير خال من أحد الحالين، لكنّ الفاعليّة أو التاركيّة هناك ليست بالترخيص العقلي من باب قبح الترجيح بلا مرجح، وأنّه يمكن للشارع جعل الإحتياط هناك، فله رفعه.

أما في دوران الأمر بين المحذورين، فلا إحتمال للضيق والكلفة من الجهتين حتى يرفعها فيهما، سواء كان الرفع بدليل أو دليلين، فلا أثر للبراءة هنا.

فالإنصاف لغوئية البراءة الشرعيّة في محلّ البحث.

اللهمّ إلا أن يكون فائدة جريانها الإسناد إلى الشارع، وذلك يكفي للخروج عن اللغوئية، ولا يشترط الأثر العملي. وعلى هذا، تخرج أصالة الإباحة أيضاً عن اللغوئية، وبه أيضاً يحلّ

المشكل بين حديث الرفع وقاعدة قبح العقاب، فإن الحديث يجري مع وجود القاعدة ويكون أثره الإسناد المذكور.

المختار

في دوران الأمر بين المحذورين

عدم جريان أصالة الإباحة

وذلك:

أولاً: لعدم وضوح جريانها في الشبهة الحكمية.

وثانياً: إنصراف دليلها – على فرض الشمول – عما إذا كان احتمال الحرمة منضماً إلى احتمال الوجوب.

ثالثاً: لزوم اللغوئية. بناءً على اشتراط الأثر العملي.

عدم جريان البراءة الشرعية

أولاً: لعدم قدرة الشارع على الرفعين، ومدلول حديث الرفع هو الرفع لا الترك.

ثانياً: لزوم اللغوئية بناءً على اشتراط الأثر العملي.

عدم جريان البراءة العقلية

لعدم القصور في البيان في المورد، كما أنّ العلم منجز في صورة دوران الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر. فإن القاعدة لا تجري.

قيل:

إنّ موضوع القاعدة هو «عدم البيان» لكن لا مطلق البيان، فإن الإطلاق في موضوع حكم العقل غير معقول كالأهمال، فالمقصود هو البيان الباعث.

وفي دوران الأمر بين المحذورين لا باعثة للبيان، وعليه، فلا مانعية له، فالقاعدة جارية، بخلاف صورة تعدد الواقعة، فإن المانع من جريان البراءة فيها هو العلم بالجامع المنجز عقلاً للخصوصية لأنه بيان باعث، فبين الصورتين فرق.

أقول:

وهذا الإشكال قويّ. وما ذكر من مانعيّة العلم في تلك الصّورة تام، فالمقتضي لجريان البراءة الشرعية هناك في كلّ من الطرفين موجود، والمانع المذكور يمنع من جريانها. ولكن المانعيّة ترجع إلى منجزية البيان على الجامع بالنسبة إلى الخصوصية عقلاً، فإنّ العقل يرى صلاحية البيان على الجامع للمؤاخذة، ولا يشترط عند العقل كون البيان على خصوص الخصوصية، وهذه الجهة موجودة هنا، إذ البيان قائم على الجامع، فيحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة العلم المتعلّق بالجامع والمنجز بالنسبة إلى الخصوصية، وهذا الحكم العقلي يرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا تكون البراءة العقلية جاريةً هنا، لعدم الموضوع. والشرعية لا تجري في صورة تعدّد متعلّق الحكمين، لوجود المانع عن جريانها – وهو حكم العقل، لأنّ البيان على الجامع منجز بالنسبة إلى الخصوصية – وإن كان المقتضي لجريان حديث الرفع بالنسبة إلى كلّ من الخصوصيتين موجوداً. والحاصل: إنّنا ننكر أصلّ المطلب ونقول بعدم الموضوع للقاعدة. فالحق مع صاحب الكفاية والمحقّق الإصفهاني. والنقض بالبراءة الشرعية غير وارد. هذا كلّه في الاصول غير المحرزة، وقد عرفت عدم جريانها.

جريان الإستصحاب

والتحقيق جريان الإستصحاب في هذا المقام، وفاقاً لشيخنا الأستاذ، لأنّ كلاً من الوجوب والحرمة حادث مسبوق بالعدم، فيستصحب عدم وجوب هذا الشيء ويستصحب عدم حرمة كذلك. وذلك لأنّ المقتضي لجريان الإستصحاب موجود والمانع عنه مفقود. أمّا وجود المقتضي، فلأنّ موضوع الإستصحاب هو اليقين السّابق والشكّ اللاحق، والأركان بالنسبة إلى خصوص كلّ من الحكمين تامة، فالإستصحاب جار. والإشكال في ناحية المقتضي لجريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية، إمّا لما قيل من أنّ أدلّة الإستصحاب لا تشملها، من جهة تعارض إستصحاب عدم الجعل مع إستصحاب المجعول، وإمّا لما قيل من أنّ أدلّة الإستصحاب واردة في الشبهات الموضوعية ولا إطلاق لها لتشمل الحكمية، مندفع.

أمّا المعارضة، فلأنّ المشكل المذكور غير موجود هنا.

وأما عدم الإطلاق، ففيه: إن القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يسقط الإطلاق. وقوله عليه السلام في ذيل الدليل: (وليس ينبغي لك أن تنقض ...) مطلق. فالمبنى المذكور مخدوش وإن قال به بعض المعاصرين. وتلخص: تمامية المقتضي لجريان الإستصحاب في المقام.

الكلام حول الموانع عنه

إنما الكلام في وجود المانع. فقد ذكرت أمور أربعة:

١- إن جريان الإستصحاب يستلزم التناقض بين الصدر والذيل في دليل الإستصحاب، لأن الصدر يشمل دوران الأمر بين المحذورين المحتملين. لكن في الذيل: (إنقضه بيقين آخر). ونحن عندنا يقين بوجود أحد الأمرين من الوجوب والحرمة. ذكره الشيخ.

الجواب:

ويجاب عنه: بأنّ اليقين المنقوض يقين بالخصوصية، واليقين الناقض يقين بأحدهما. ومع تعدد المتعلق لا يتحقق التناقض.

٢- إن جريان الإستصحاب وتعبد الشارع ببقاء اليقين السابق لغو، لعدم الأثر العملي، لأنّ المكلف إما فاعل وإما تارك، فالمانع من الإستصحاب لزوم اللغوية كما كان هو المانع من جريان البراءة. ذكره الميرزا^(٣٣).

الجواب:

يكفي للخروج عن اللغوية الإسناد إلى الشارع، ولا يشترط الأثر العملي.

٣- إن جريان الإستصحاب يستلزم البناء على خلاف الواقع، لأن مدلول «لا تنقض» هو: اجعل بنائك على يقينك السابق. وهذا البناء - مع العلم بمخالفة أحد الطرفين للواقع - يستلزم البناء على خلاف الواقع، وكيف يمكن الموافقة الإلتزامية للواقع على ما هو عليه؟
أقول:

إذا كان المشكل في الإستصحاب لزوم البناء على خلاف الواقع، فإنّ هذا اللازم لا يجتمع مع وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وآله بما جاء به، فنحن بالإضافة إلى عدم الإلتزام بالحكم الواقعي، قد بنينا على خلاف الواقع والتزمنا به. وهذا تشريع قلبي وإليه يرجع إشكال الميرزا. وبه يظهر ورود الإشكال حتى على القول بعدم وجوب الموافقة الإلتزامية.
الجواب:

لكنّ يجاب: بأنّ أخبار الإستصحاب لا تدلّ على البناء على الواقع، بل مفادها عدم النقض عملاً. فلا مانع من هذا الحيث.

٤- إنّ الأثر هو للمجعول لا للجعل، ولا حالة سابقة للمجعول - وهو الوجوب والحرمة - بالعدم، فلا إستصحاب. والجعل وإن كان له حالة سابقة، لليقين بعدم الجعل أزلاً، إلا أنّ إستصحاب عدم الجعل لا يفيد لإثبات عدم المجعول إلاّ على الأصل المثبت.
قاله الميرزا^(٣٤).

الجواب:

أولاً: إنّ عدم المجعول له حالة سابقة، لتحقق الموضوع بنحو القضية الحقيقيّة قبل تحقق المجعول، لأنّ الأحكام مجعولة بالتدرّج.
وثانياً: إنّ كان المجعول من لوازم الجعل كان الأصل مثبتاً، لأنّ مورد الأصل هو الملزوم وموضوع الأثر هو اللازم. لكنّ الجعل والمجعول واحد حقيقةً واثاناً اعتباراً، نظير الإيجاد والوجود.

هل الحكم بالتخيير مطلق؟

قد ذكرنا أنّ أحد الوجوه في دوران الأمر بين المحذورين هو القول بـ«التخيير». فهل يقال به مطلقاً، أو إنّ لم يكن أحد الحكمين أهم وإلاّ فبه يؤخذ بحكم العقل تعييناً؟ قولان. ذهب صاحب الكفاية إلى الثاني، والمحقّقان الإصفهاني والميرزا إلى الأوّل.

ووجه الخلاف هو: إن كان ملاك التزام موجوداً فالثاني وإلا فالأول.
فقال صاحب الكفاية^(٣٥): بوجود الملاك، فإنه لما يكون أحد الحكمين أهم من الآخر، أهمية قطعية أو احتمالية، يخرج المورد عن التخيير إلى التعيين، كما هو الحال في كل مورد دار الأمر فيه بين التعيين والتخيير.

وقال الميرزا^(٣٦) ليس الأصل هو التعيين في كل مورد يدور الأمر فيه بينه وبين التخيير، وذلك:
إن دوران الأمر بينهما يكون في ثلاثة موارد:

١- في الأحكام الشرعية التكليفية، كما لو دار أمر وجوب صلاة الجمعة بين التعيين والتخيير، حيث يعلم الوجوب ويشك في أنه تعيني أو تخيري.

وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، إذ لا علم لنا بالحكم، بل الحكم نفسه مردد.
٢- في الحجية، كما إذا دار الأمر بين الأخذ بقول المجتهد الأعم تعيناً والأخذ بقوله أو قول غيره تخيراً، فإن الأصل فيه هو التعيين، أي الأخذ بقول الأعم، لأن حجية قوله مسلمة وحجية قول غيره مشكوك فيها. وبعبارة أخرى: يدور الأمر هنا بين الأخذ بالحجة المسلم بها والحجة المشكوك فيها.

وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، كما هو واضح.
٣- في التزامين. ودوران الأمر بين التعيين والتخيير في التزامين يكون على نحوين:
الأول: أن يكون هناك إطلاقان لفظيان يشملان مورد التزام ولا يمكن إمتثالهما معاً، بأن يكون المقتضى - وهو الغرض - والمقتضى - وهو الحكم - تامين، والقدرة على إمتثال كل منهما بوحده موجودة ولا قدرة على إمتثالهما.

والأصل في هكذا مورد هو التعيين لمقتوع الأهمية منهما أو محتملها، لأنه مع كون أحدهما مقتوع الأهمية - كما لو كان أحد الغريقين نبياً - يسقط إطلاق دليل الطرف الآخر، ومع كون أحدهما محتمل الأهمية، يشك في سقوط إطلاق دليله مع سقوط إطلاق دليل الطرف الآخر، ولا بد من الأخذ بالإطلاق المشكوك سقوطه حتى يأتي ما يسقطه يقيناً. فيتعين الأخذ بمقتوع الأهمية أو محتملها.

(٣٥) كفاية الأصول: ٣٥٦ - ٣٥٧.

(٣٦) أجود التقريرات ٣ / ٤٠٢.

الثاني: أن لا يكون هناك إطلاقان، بل الغرضان معلومان، فحيث يكون أحد الغرضين أهم من الآخر قطعاً أو إجمالاً، يكون الإتيان بالغرض الأهم معجزاً عن إمتثال الغرض المهم، وإن كان العكس، فإن العجز عن الأهم غير حاصل، وما دام العجز غير حاصل والعذر غير متحقق، تكون قاعدة الإشتغال بالغرض الأهم محكمة، فلا بدّ من صرف القدرة في الأهم، لحكم العقل بلزوم تحصيل العذر المؤمن. وهذا ملاك أصالة التعيين في هذه الصّورة.

إذن، في التزاحم إطلاقان أو ملاكان والقدرة واحدة فلا يمكن إمتثال كلا الحكمين، فحيث يوجد الإطلاقان يسقط إطلاق دليل المهم ويبقى إطلاق دليل الأهم، وحيث لا إطلاق، فلا يجوز تفويت الغرض الأهم بصرف القدرة في المهم، لإطلاق حكم العقل بلزوم حفظ الغرض الأهم، وحكمه بجواز تفويت المهم بالإتيان بالأهم، بخلاف العكس.

وفي دوران الأمر بين المحذورين إطلاق أو ملاك واحد، والقدرة واحدة، فملاك البحث في التزاحم غير ملاك البحث في دوران الأمر بين المحذورين، فالحكم بأصالة التعيين هناك لا يسري إلى ما نحن فيه، بل هنا يحتمل التكليف بالأهم، ومع إتماله لا تجري البراءة عن الأهم عقلاً وشرعاً، وإن لم تجر البراءة حكم العقل بالتخيير بعد سقوط أصالة التعيين. وهذا تقريب دليل الميرزا وغيره لما ذهب إليه من بقاء التخيير.

التحقيق في المقام

ولكنّ التحقيق أن يقال: إن الترجيح لطرف تارة يكون محتملاً وأخرى إجمالاً، ومورد بحث صاحب الكفاية هو الأول.

فإن كان محتملاً قطعاً أو إجمالاً، فالحق معه، وذلك لأنه:

إن كان الأهم ممّا يكون احتمال الأهميّة فيه منجزاً — كالدماء مثلاً — فإنّ نفس الإحتمال مرجّح، وإن لم تجر قواعد التزاحم. فإطلاق كلام الميرزا من أنّ احتمال الأهميّة لا يرجّح، في غير محلّه، وهذه الصّورة خارجة عن البحث قطعاً.

وأما بالنسبة إلى غير هذه الصّورة فنقول:

إن الحاكم بالتخيير هو العقل، وحكمه به مستند إلى تساوي الطرفين وعدم المرجح، من باب قبح الترجيح بلا مرجح، ومع احتمال الأهميّة لطرف لا يحكم بالتخيير، لعدم القبح في ترجيح الأهم

حينئذ. وبعبارة أخرى: الحكم بالتخيير متوقف على عدم الترجيح، وحيث يوجد احتمال الترجيح لأحد الطرفين فلا تخيير.

فظهر أن مقتضى القاعدة هو التعيين، لا بملاك باب التزام، بل بملاك أن حكم العقل بالتخيير كان من باب عدم الترجيح، ومع وجوده فلا حكم له به.

وأما بناءً على جريان الأصول الشرعية في مورد دوران الأمر بين المحذورين، فالمؤمن بالنسبة إلى الواقع موجود وإن كان محتمل الأهمية أو مقطوعها، وهذا ثمرة لجريان الأصول الشرعية مطلقاً كما قيل أو الإستصحاب فقط كما هو المختار، فإنه لا تعيين، لأن التعيين يكون بناءً على عدم جريان أصل شرعي، وحكم العقل بالتخيير من باب قبح الترجيح بلا مرجح. هذا كله في المحتمل.

وإن كان الإحتمال في طرف أقوى، فإن جرت مقدمات الإنسداد، فالتعيين للإمتثال الظني ولا يؤتى بالطرف المشكوك. ولكنها غير جارية هنا، لأنها إنما تجري حيث يكون الإمتثال إختيارياً دائراً بين المظنون والمشكوك، وفي دوران الأمر بين المحذورين اضطرار إلى ارتكاب أحد الطرفين، ولا قدرة على ترك كليهما، بخلاف مورد الإنسداد، إذ القدرة على ذلك موجودة هناك والعقل يحكم بترك المشكوكات.

وهذا كله بقطع النظر عن حكم الشرع بإسقاط الظن عن جميع الجهات.

وأما بالنظر إلى سقوط الظن شرعاً، فيشكل الترجيح بالظن حتى في باب الإنسداد، لأن الظن لا يغني عن الحق شيئاً، وإطلاق دليل المنع من ترتيب الأثر على الظن يقتضي أن لا يرجح الظن على الشك في شيء من أحكام المولى، فالترجيح ممنوع، ولا أقل من توقف العقل من الحكم به. هذا، إن لم يكن منشأ الدوران تعارض الخبرين.

إن كان منشأ الدوران تعارض الخبرين

وإن كان منشأ دوران الأمر بين المحذورين هو تعارض الخبرين، فمقتضى القاعدة هو الرجوع إلى الأخبار العلاجية، ومع عدم الترجيح يؤخذ بأحد الخبرين لأخبار التخيير، فالجاري هو التخيير الشرعي.

هذا بناءً على التخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم المرجح.

وبناءً على عدم قبول أخبار التخيير لضعفها سنداً، فالتساقط، وحينئذ تأتي الوجوه الخمسة.

هذا تمام الكلام في الشبهة الحكمية.
ويتلوه الكلام في الموضوعية.

دوران الأمر بين المحذورين في الشبهة الموضوعية

قال الشيخ^(٣٧):

«قد مثل بعضهم له باشتباه الحليلة — الواجب وطبها بالأصالة أو لعارض من نذر أو غيره — بالأجنبية. وبالخلّ المحلوف على شربه المشتبه بالخمير. ويرد على الأول: إن الحكم في ذلك هو تحريم الوطي، لأصالة عدم الزوجية بينهما، وأصالة عدم وجوب الوطي. وعلى الثاني: إن الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمة، جمعاً بين أصالتي الإباحة وعدم الحلف على شربه. والاولى: فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدول وحرمة إكرام الفسّاق، واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة. والحكم فيه كما في المسألة الاولى: من عدم وجوب الأخذ بأحدهما في الظاهر. بل هنا أولى، إذ ليس فيه إطراح لقول الإمام عليه السلام...».

أقول:

هذا الكلام متين، ولكنّ الشك في وجوب الوطي ناشئ من الشك في تحقق الزوجية، وجريان أصالة عدم الزوجية يكفي لحرمة الوطي، ولا حاجة إلى أصالة عدم وجوب الوطي. هذا في المثال الأول.

وفي المثال الثاني: إنّ أصالة عدم الحلف لا يرفع احتمال وجوب الشرب، لأنّه ينفي الوجوب الظاهري ولا ينفي الوجوب الواقعي، فالإحتمال الوجداني للوجوب الواقعي محفوظ، لأنّ هذا المانع إمّا هو في الواقع حرام أو واجب، وقد قلتم بانصراف أدلة الإباحة عن كلّ مورد فيه احتمال الوجوب، فكيف تقولون هنا بالإباحة؟ وهذا هو الإشكال في أصالة الإباحة.

وأما إستصحاب عدم الحلف.

ففيه: إن الإستصحاب يوجب إنحلال العلم في دوران الأمر بين المحذورين إن كان جارياً في طرف واحد بلا معارض؛ وبه يتعيّن المحذور المرّد، وأما إن جرى في الطرفين، فلا يتعيّن أحدهما بل يتعارضان ويبقى المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين. فسواء قلنا بجريان الإستصحاب أو قلنا بعدمه، فإنّ خروج المقام عن الموردية لمسألة دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو بجريانه في طرف.

وعليه، فإن كان هذا المائع خلاً فهو واجب الشرب وإن كان خمراً فمحرم شربه، وقد أجرى الشيخ أصالة عدم الحلف وبذلك سقط وجوب الشرب، فكانت الشبهة عنده من جهة الخمرية شبهة بدوية، وهي مجرى أصالة الإباحة.

لكنّ الإشكال هو جريان الأصل الموضوعي من جهة الخمرية في الطرف الآخر إمّا نعتاً وإمّا أزلاً، ومعه يقع التعارض بين أصالة عدم الخمرية وأصالة عدم الحلف، فلا تعيّن في طرف كي يكون الطرف الآخر شبهة بدوية، فيبقى المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين. وهذا بخلاف المثال الأوّل، فإنّ استصحاب عدم الزوجية جار بلا معارض، لعدم جريانه في الطرف الآخر، لعدم الأثر.

لا يقال: إستصحاب عدم الخمرية يعارض باستصحاب عدم الحلية، وتصل النوبة إلى أصالة عدم الحلف من جهة الخمرية، وتجري الإباحة من جهة حرمة الشرب.

لأننا نقول: إنه لا سببية شرعية بين الخلية والحلف ولا بين عدم الخلية وعدم الحلف، بل هي بين الخلية ووجوب الشرب، لأن كون المائع خلاً موضوع لوجوب الشرب، وكذا هي بين الخمرية وحرمة الشرب. أي: إن حرمة الشرب من آثار الخمرية شرعاً؛ وأما تعلق الحلف بشرب هذا الخلّ فمن الآثار العادية الإتفاقية. وكذا الحال بالإضافة إلى عدم الخلية وعدم الحلف. واستصحاب عدم الخلية بلحاظ عدم تعلق الحلف بشربه أصل مثبت.

قال الشيخ: فالأولى ...

أقول: هذا المثال صحيح، فهو من موارد مسألتنا، وكلامه ناظر إلى مورد عدم الحالة السابقة لأحد الطرفين، ولأجل وضوح المطلب لم يقيّد المثال بذلك. فاعتراض بعض المحشّين عليه في غير محلّه.

وأما الحكم، فإنّ الأقوال كلّها آتية هنا، بل الموضوعيّة أولى عن الحكميّة لعدم قصور في أصالة الحلّ عن الشمول للشبهة الموضوعيّة. وقد وقع البحث في شمول موثقة مسعدة للشبهة الحكميّة.

دوران الأمر بين المحذورين التوصلين أو أحدهما غير المعين توصلّي

فلو دار الأمر بين التوصلية والتعبديّة، فإن كان الأصل هو التوصلية أُلحِق بما تقدّم، وإن كان هو التعبديّة أُلحِق بما سنذكره. وأما

لو كانا تعبديين أو أحدهما

ففي هذه الصّورة، يمكن وقوع المخالفة العملية القطعيّة، فما هو الحكم؟ قال الشيخ^(٣٨):

إنّه يلزم من الرجوع إلى الإباحة إطراح كليهما والمخالفة العمليّة. وبه قال في الكفاية^(٣٩) تبعاً له.

ثمّ اعترض على الشيخ بعدم الفرق بين التعبديين والتوصلين من جهة الحكم بالتخيير. والوجه في اعتراضه هو:

إنّ المهم للفقهاء هو جريان أصالة التخيير، وهي جارية في التعبديين والتوصلين، لأنّ التخيير العقلي موجود في كلتا المسألتين، فإمّا أن يأتي بالفعل مع قصد القرية وإمّا أن يترك كذلك، فالمرأة في المثال يتردّد أمرها بين الصلّة تعبدّاً أو تركها بدون قصد القرية، ففعل الصلّة تعبدي وتركها ليس بتعبدّي، فيمكنها الصلّة بلا قصد، فيتحقّق منها المخالفة العمليّة.

لكن الظاهر عدم ورود الإعتراض، لتصريح الشيخ بعدم جريان أصالة الإباحة للزوم المخالفة كذلك. فيظهر أنّ نظر الشيخ إلى عدم جريان الإباحة، وأما سائر الوجوه فلا فرق في هذه الصّورة وصورة كونهما توصلين أو أحدهما، فهو يريد أنّه لو كانا تعبديين أو أحدهما، فهناك ليس محلّ جميع الوجوه، ولا تجري أصالة الإباحة، ومحلّ جميع الوجوه هو صورة كونهما توصلين أو أحدهما. فالشيخ لا يفرق في جهة التخيير، فلا مورد لاعتراض الكفاية.

الإشكال على الشيخ والكفاية

(٣٨) فرائد الأصول ٢ / ١٧٩.

(٣٩) كفاية الأصول: ٣٥٦.

ثم إنَّ المحقّق الخراساني وإنّ تبع الشيخ في عدم جريان الإباحة إذا كانا تعبديين أو أحدهما – للزوم إطراح كليهما وتحقّق المخالفة العمليّة القطعيّة – لكنّه ناقش في حاشية الرسائل: بأنّه إذا كان أحدهما تعبدياً واختار المكلف الفرد غير التعبدي، فلا تلزم المخالفة العمليّة القطعيّة، لأنّه إذا اختار الترك احتمل كون التكليف في الواقع هو الحرمة، فاللّازم حينئذ هو المخالفة الإحتماليّة لا المخالفة القطعيّة.

وهذا الإشكال وارد، ويتّجه على الكفاية أيضاً.

إشكال العراقي على الكفاية وردّه

وأورد المحقّق العراقي على الكفاية أيضاً: بأنّ مختاره هنا ينافي ما اختاره في صورة الإضطرار إلى أحدهما غير المعين، حيث قال هناك بسقوط التكليف عن الفعلية، فلا يجب الموافقة القطعيّة ولا المخالفة كذلك محرّمة، أمّا هنا فيقول بحرمة المخالفة القطعيّة وإنّ لم يمكن الموافقة القطعيّة، والحال أنّ السبب في عدم إمكان الموافقة القطعيّة هو الإضطرار إلى أحدهما غير المعين، فيلزم عدم حرمة المخالفة القطعيّة كذلك، فلماذا هذا الإختلاف في الرأي؟
وفيه:

إنّه غير وارد، للفرق بين الترخيص الشرعي والترخيص العقلي، فمع الأوّل يسقط التكليف عن الفعلية، سواء بالنسبة إلى وجوب الموافقة وحرمة المخالفة، ومع الثاني يكون سقوطه عن الفعلية بقدر الضرورة، فيكون مرخصاً بالنسبة إلى الموافقة القطعيّة لفرض عدم التمكن منها، إلاّ أنّه متمكّن من ترك المخالفة القطعيّة فهو غير مرخص فيها.

توضيحه: إنّ المحقّق الخراساني في بحث الإضطرار يقول بأنّ الإضطرار من حدود التكليف، ويصرّح بسقوط التكليف إذا تعلّق الإضطرار بمتعلّقه، لكنّ في دوران الأمر بين المحذورين لم يتعلّق الإضطرار به، فسواء كان الواقع هو الحرمة أو الوجوب يكون المكلف قادراً بالنسبة إلى المتعلّق شرعاً وعقلاً، وإذ لا إضطرار بالنسبة إلى متعلّق التكليف، فالتكليف موجود بحاله.

وعلى الجملة، فإنّ الإضطرار من حدود التكليف، والمضطرُّ إليه هو متعلِّقٌ. وفي حاشية الرسائل^(٤٠): إذا كان الترخيص العقلي بالنسبة إلى الموافقة القطعيةً فذلك لا يستلزمه بالنسبة إلى المخالفة القطعية.

فظهر الفرق الكبير بين الترخيصين العقلي والشرعيّ، فالإشكال غير وارد، وإنّ كنا لا نوافق صاحب الكفاية على مختاره في مبحث الإضطرار.

التحقيق

والتحقيق – وفاقاً للمحقّق الإصفهاني – : أنّ جريان الإباحة لا يستلزم المخالفة العمليّة، لإمكان إجراءاتها والإتيان بالعمل بقصد القرية.

اللهمّ إلاّ أن يريد لزومها من نفس العمل بأصالة الإباحة، فلا يكون المحذور في إجراءاتها، بل في جعل الشارع لها، لكونه ترخيصاً في المخالفة العمليّة، وذلك غير جائز عقلاً. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الأخذ بأصالة الإباحة – وكذا البراءة – يستلزم التناقض في حكم العقل، لأنّ العقل ينجز القدر الميسور من التكليف ويُلزم إختياره والإتيان به بقصد القرية، والإباحة الشرعيّة تفيد الحرية العقليّة، فيكون العقل من جهة مقيداً ومن جهة موسّعاً، وهذا تهافت.

وتلخص: إنّ في جريان الإباحة محذورين، أحدهما: لزوم الترخيص في المخالفة العمليّة القطعية. والثاني: لزوم التناقض في حكم العقل في مقام الإمتثال وترتيب الأثر، لأنّ ترتيب الأثر على الإباحة هو الترخيص عقلاً، لكن الطلب التعبدي يقتضي الإطاعة، فيلزم التناقض في حكم العقل.

وقد ذكر المحقّق الإصفهاني المحذور الأوّل.

ثمّ ذكر محذوراً آخر هو: إنّ الإباحة تنافي الطلب التعبدي، لأنّ التعبديّة متقوِّمة بالطلب اللزومي أو غير اللزومي، والإباحة متقوِّمة بعدم الطلب، وهي تقابل الطلب، فلا يجتمع الطلب والإباحة ويلزم الجمع بين المتنافيين.

أقول:

تخصيص المحذور الثاني بأصالة الإباحة غير صحيح، لأطّراده في أصالة البراءة وأصالة الإباحة معاً، لأنّ البراءة عنده هي الإذن في مجرد الفعل، أي الفعل ولو بدون قصد القرية، وهو لا يجتمع مع الطلب، والتعبديّة متقوّمة بالطلب.

وبعبارة أخرى: إن كان المراد هو التنافي بين الإباحة والتعبديّة لتقوّمها بالطلب، فإنّه لا تضاد — عنده — في مرحلة الإعتبار، وأنّ للشارع إعتبار الوجوب والحرمة في الشيء الواحد، فالتنافي ليس في مرحلة الإعتبار، فإمّا هو في المبدأ وإمّا هو في المنتهى، وعلى هذا، فالترخيص في الفعل أو الترك — ولو بلا قصد للقرية — لا يجتمع مع الطلب في مرحلة المنتهى. أي الإمتثال، كما يوجد بين الإباحة والطلب. فالمحذور ليس مختصاً بالإباحة، بل هو موجود في الإباحة والبراءة معاً. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّه — رحمه الله — يرى أنّ حديث الرفع جعل لعدم التكليف، أي أنّه قد اعتبر الشارع فيه عدم التكليف، وعليه، فهو ينافي التكليف والطلب.

نعم، تمتاز أصالة الإباحة عن البراءة، من جهة جريانها في الشبهات الموضوعيّة دون الحكميّة، بخلاف البراءة حيث تجري في كلتا الشبهتين. هذا تمام الكلام في وحدة الواقعة. وأمّا حكم:

تعدّد الواقعة

فتارة: الوقائع كلّها توصليّة، وأخرى: كلّها تعبديّة، وثالثة: بعضها توصليّ وبعضها تعبديّ، ورابعة: هي مشكوكة ...

والتعدّد تارة: عرضي، وأخرى: تدريجي طولي.

وعلى كلّ تقدير، تارة: لا يكون الملاك في طرف أقوى من الآخر، وأخرى: يكون أقوى.

فإن كانت الوقائع طوليّة، فذاك مورد البحث في منجزية العلم الإجمالي في التدريجيّات.

وإن كان الملاك في طرف أقوى، فذاك مورد بحث أصالة التخيير العقلي، وأنّه هل يجري الأصل المذكور أو لا، وهل أنّه ابتدائيّ أو إستمراريّ؟. وبعبارة أخرى: هل التخيير محكّم إلى حدّ لا ينجرّ إلى مخالفة عمليّة لعلم إجماليّ ولو متولّد، أو هو جار حتى لو انجرّ؟

إن تعدّدت الواقعة — وكانا عرضيين — كالواجب والحرام في موردين، وقد وقع الإشتباه بينهما، فهل يختار في كلّ منهما الفعل أو الترك أو هو مخير؟

الأقوال في المسألة

ذهب الشيخ إلى التخيير الإستمراري^(٤١)، ومستنده هو: إن حكم العقل بالتخيير موجود بقاءً كما كان حدوثاً. وذكر في المسألة وجهين آخرين، أحدهما: التخيير الابتدائي، والآخر: التفصيل بين ما إذا قصد في الإبتداء البقاء على الطرف المختار، فهو إستمراري، وإن كان غير قاصد للبقاء عليه، فهو غير إستمراري.

ووجه التفصيل هو: إن صلاة الجمعة - مثلاً - يدور أمرها بين الوجوب والحرمة، فإن إختار الفعل، فقد وافق الواقع إحتماً، وكذا إن إختار الترك. وأمّا لو إختار مرّة الفعل وإختار أخرى الترك، فإن كانت واجبةً، فقد خالف الواجب، وإن كانت محرّمةً، فقد إرتكب الحرام. أمّا إذا بنى من أوّل الأمر على الأخذ بالفعل والإستمرار عليه بأن يصلّيها أبداً، ثم عدل عن رأيه فيما بعد، فلا يضر، لأنّ المفروض أنّه في وقت الشروع بالفعل كان بانياً على البقاء على الفعل، فلمّا رجع حصلت المخالفة العمليّة، لكنّها ليست عن عمد، بخلاف ما إذا لم يكن بانياً على الإستمرار والبقاء، فإنّها تحصل عن قصد وعمد.

وتحصّل أنّ في المسألة ثلاثة أقوال:

١- التخيير الابتدائي

وقد استدلل له الشيخ^(٤٢):

بقاعدة الإحتياط. فإنّها تقتضي الإستمرار على الطرف المأخوذ به. وباستصحاب الحكم المختار.

وناقش الشيخ رحمه الله:

أمّا في قاعدة الإحتياط، فبأنّ البحث هو في التخيير العقلي، ولا مجال للقاعدة المذكورة في أصالة التخيير العقلي، لأنّ العقل لا يشك في حكمه حتى يحكم بأصالة التعيين إحتياطاً.

(٤١) فرائد الأصول ٢ / ١٨٩.

(٤٢) فرائد الأصول ٢ / ١٨٩.

وأما في إستصحاب الحكم المختار، فبأنّ الإستصحاب إنّما يجري في الحكم المشكوك، ولا شك للعقل. وسيأتي إن شاء الله في مباحث الإستصحاب: عدم جريانه في الأحكام العقلية. نعم، يجري في الأحكام الشرعية المستفادة من قاعدة الملازمة على وجه.

على أنه لو جرى، فإنّه محكوم باستصحاب بقاء التخيير، لأنّه إذا إختار الفعل – مثلاً – في الواقعة الأولى، يقع الشك عند الثانية في زوال التخيير، ومع إستصحاب بقاء التخيير لا يبقى الشك بالنسبة إلى الحكم المختار. إذن، يجري إستصحاب بقاء التخيير ويتقدّم على إستصحاب بقاء الحكم المختار حكومةً.

ويستدلّ لهذا القول أيضاً ببطلان التخيير الإستمراري من جهة استلزامه للمخالفة العملية. وقد أجاب الشيخ بالنقض بتبدّل رأي المجتهد، وفي عدول المقلّد، ولا يمكن الإلتزام في الموردين بحرمة المخالفة العملية القطعية، فكذا في جميع موارد دوران الأمر بين المحذورين.

٢- التخيير الاستمراري

ثمّ إنّ الشيخ إختار التخيير الإستمراري^(٤٣)، لا من جهة إستصحاب التخيير، للإشكال فيه من جهة عدم الإهمال في حكم العقل، بل من جهة حكم العقل ووحدة ملاك حكمه في الحدوث والبقاء، وهو اللأحرجية العقلية، بملاك قبح الترجيح بلا مرجح، فما يحكم به العقل في الواقعة الأولى يحكم به في الثانية.

واختلفت كلام صاحب الكفاية في هذه المسألة، لكنّ المحقّق الإصفهاني استظهر منه التخيير الإستمراري، كما في الواقعة الواحدة، فهو موافق للشيخ، وهو مختار المحقّقين الإصفهاني والميرزا والعراقي أيضاً.

النظر في كلمات الشيخ

لقد طرح الشيخ الأدلّة على أساس التخيير الشرعي دون العقلي. أمّا جوابه عن أدلّة القول الأوّل، فهو على أساس التخيير العقلي. وأمّا جوابه عن إستصحاب الحكم المختار بالمعارضة باستصحاب بقاء التخيير، فلا وجه له بناءً على التخيير العقلي، لأنّ المعارضة تتوقّف على تمامية المقتضي، وهو غير موجود هنا، لأنّه لا

حكم مختار بناءً على التخيير العقلي، بل الظاهر من كلامه فرض المسألة على التخيير الشرعي، لتامة المقتضي بناءً عليه في المسألة الأصولية، إلا أن الكلام في دعوى وقوع التعارض. وتوضيح ذلك هو:

إنّ التخيير الشرعي في المسألة الفرعية عبارة عن التخيير ما بين الفعل والترك، وقد تقدّم أنّه غير معقول، لكونه تحصيلًا للحاصل، وعلى فرض معقوليته فإنّه لا حكم مختار، إذ التخيير الشرعي في المسألة الفرعية إختيار وتخيير لا حكم مختار، فلا مقتضي لاستصحاب الحكم المختار.

أمّا في المسألة الأصولية – وهو عبارة عن كون المكلف مخيرًا في الأخذ بأحد الخبرين – ، فيكون أخذه له سببًا لاعتبار الحجية بالنسبة إلى المأخوذ، وعلى هذا، يكون الحكم المختار تامّ المقتضي. أي: إنّهُ إذا أخذ صار حجةً، فإنّ أراد الأخذ بالخبر الآخر، كان إستصحاب حجة المأخوذ الأوّل محكمًا. وكذا في المقلّد في المجتهدين المتساويين المختلفين في الفتوى، بناءً على كونه مختارًا – والمختار هناك وجوب الإحتياط عليه – فإنّ أخذ بقول أحدهما كانت فتواه حجةً، فلو أراد العمل بفتوى الآخر استصحب حجة فتوى الأوّل. وكذا في سائر موارد دوران الأمر بين المحذورين، عملاً بتقيح المناط الموجود في الخبرين المتعارضين.

وعلى الجملة، فإنّ المقتضي لإجراء إستصحاب الحكم المختار تام.

إنّما الكلام في المعارضة التي ذكرها الشيخ، وبيانها هو:

إنّ الحكم الابتدائي في الخبرين المتعارضين هو التخيير، لأدلة التخيير، وفي المجتهدين هو الإجماع المدعى في كلمات الشيخ، ثمّ بعد الأخذ بأحد الخبرين أو القولين، يشك في بقاء التخيير، فيستصحب، فلا إحتمال معه للحجية التعيينية، ويكون المحكم هو إستصحاب التخيير.

وبعبارة أخرى، إنّ الموضوع في أدلة التخيير بين الخبرين هو «من جاءه الخبران المتعارضان» وهذا الموضوع موجود قبل الأخذ بأحدهما وبعده. والموضوع في الفتويين المختلفين هو «المقلّد الذي ورد عليه الرأيان المختلفان» وهو كذلك موجود قبل الأخذ بأحدهما وبعده، ومع الشك في أنّه بنفس الأخذ بأحد الرأيين أو الخبرين يزول التخيير أو لا؟ يستصحب بقاء التخيير.

هذا غاية ما يمكن أن يقال لتقريب كلام الشيخ في الإشكال على التخيير الابتدائي.

التحقيق

والتحقيق أن يقال: إن «من جاءه الخبران» أو «الرأيان» يجعل الحجية للخبر أو الرأي الذي أخذه — بأي معنى كان الأخذ — . فالحجة تامة في حقه، ومع تمامية الحجة لا مجال لاستصحاب بقاء التخيير، لأن معنى جريانه سقوط الحجة عن الحجية، فالتخيير كان لـ «من جاءه...» الذي لا حجة عنده، والمفروض تمامية الحجة له بالأخذ، فاستصحاب التخيير مشكل، لأنه لا مورد له، بل الصحيح هو إستصحاب الحكم المختار. هذا أولاً.

وثانياً: إن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدم وحدة الموضوع في القضية، ولا أقل من الشك فيها، فلا يمكن التمسك بدليل الإستصحاب، لأنه من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية لنفس الدليل، وذلك: لأن الموضوع وهو «من جاءه...» يتقيد بمناسبة الحكم والموضوع — التي هي من القرائن المتصلة بالكلام — بالذي جاءه الخبران أو الرأيان وهو في حال التحير، فليس الموضوع مطلق «من جاءه...» بل الذي لا حجة عنده، والمفروض أنه بمجرد الأخذ بأحد الطرفين يكون ذا حجة، ويخرج بذلك عن التحير، فلا يشمل الموضوع.

والحاصل: إن الموضوع بقريته المناسبة يتغير، ولا أقل من الشك، ومعه لا يجري إستصحاب بقاء التخيير، فلا معارض لاستصحاب الحكم المستمر.

وأما دعوى حكومة إستصحاب بقاء التخيير على إستصحاب الحكم المختار، فوجهها أنه: مع الشك — في الواقعة الثانية — في بقاء الحجية أو وجوب الأخذ، يجري الإستصحاب، لكن هذا الشك ناشئ من الشك في بقاء التخيير وعدم بقاءه، فإن كان باقياً فالحكم المختار باق وإلا فلا، فيكون الشك في بقاء وإرتفاع الحكم المختار ناشئاً من بقاء التخيير، وإستصحاب بقاء التخيير يزيل الشك في بقاءه، ومعه لا شك في عدم بقاء الحكم المختار. وفيها نظر.

لأن الشك وإن كان مسبباً كما ذكر، لكن الشيخ في مبحث تعارض الإستصحابين وفي مقام المناقشة مع المحقق الثاني يقول: بأن الأصل السببي أصل موضوعي للأصل المسببي، والمسبب من آثار السبب وأحكامه، فالشك في بقاء وارتفاع نجاسة الملاقى ناشئ عن الشك في بقاء وارتفاع نجاسة الملاقى، ونجاسة الملاقى من الآثار الشرعية لنجاسة الملاقى.

وفيما نحن فيه، لا تنطبق هذه الكبرى، لأن نسبة بقاء وارتفاع الحكم المختار إلى بقاء وارتفاع التخيير، ليس نسبة الحكم إلى الموضوع — كما كان في المثال المذكور، حيث نجاسة الملاقى

وجودها وعدمها موضوع لنجاسة الملاقي وعدم نجاسته — إذ الحكم المختار ليس من الآثار الشرعية للتخيير وجوداً وعدمًا، بل اللازم العقلي لعدم التخيير وجود الحكم المختار، واللازم العقلي للتخيير عدم الحكم المختار. فالكبرى غير منطبقة، فلا يمكن القول بالحكومة بناءً على التحقيق من لزوم أن يكون المسبب أثراً وحكماً شرعياً للسبب، بالإضافة إلى تصريح الشيخ بنفسه بذلك.

قال: وأمّا جواب الشيخ بالنقض بتبدل رأي المجتهد وعدول المقلد. ففيه: إنه لا شبهة في عدم قصد المجتهد للمخالفة العملية، وإنما استتبط أولاً الوجوب ثم استتبط الحرمة، ولا ضير في هذه المخالفة، لعدم علمه حين إختياره الوجوب بتبدل رأيه فيما بعد، فإذا أفتى بالحرمة خرجت فتياه بالوجوب عن طرف الإبتلاء. هذا في المجتهد. وأمّا المقلد، فإن قام إجماع أو دليل لفظي على أن للمقلد البناء — حين تقليده للمجتهد — على العدول عنه فيما بعد، فالنقض وارد. ولكن لا يوجد هكذا دليل أو إجماع. فالنقض مردود. ومما ذكرنا يظهر أن ما ذكره الشيخ في مثل عدول المقلد يناسب القول الثالث من الأقوال في المسألة.

ثم إن مختار الشيخ — وهو التخيير الإستمراري — هو من جهة أن حكم العقل في جميع الوقائع على السواء.

ويرد عليه:

أولاً: إن الإستصحاب إنما يجري في الموضوعات والأحكام الشرعية، والتخيير العقلي حكم عقلي وليس بموضوع للتعبّد الشرعي، وهذا هو السبب لعدم جريان الإستصحاب فيه لا عدم وجود الشك لاحقاً.

وثانياً: قوله بعدم الضرر في المخالفة العملية، يناقض كلامه في مباحث القطع في دوران الأمر بين المحذورين، فقد قال هناك بالتخيير البدوي وأن الإستمراري يستلزم إرتكاب المخالفة العملية.

وأما جواز التخيير الإستمراري للمقلد، فإنما هو من جهة إذن الشارع وتعبده. فبين كلاميه تناقض واضح.

مع أننا لم نفهم مراده من الجواز مع إذن الشارع، لأنه إذا كانت المخالفة العملية إرتكاباً للمبغوض – ولذا لا بدّ وأن يكون التخيير بدوياً – فلا يعقل الإذن منه بارتكاب ما هو مبغوض له، اللهم إلا أن يكشف تعبده بالجواز عن رفعه اليد عن الواقع.

ولو قيل: إنه بالتعبد ينجر ما فات من الواقع ويتدارك، كما ذكر المحقق الإصفهاني في توجيه كلام الشيخ هناك.

قلنا: إذن، لا بدّ من الإلتزام برفعه اليد عن الواقع، وحينئذ لا ضير في المخالفة العملية. لكنّ المحذور استلزام ذلك للتصويب. وأمّا مع القول بلزوم حفظ الواقع، فلا يعقل التعبد بالمخالفة، فلا طريق للجمع بين كلاميه.

هذا ما يتعلّق بكلام الشيخ رحمه الله.

رأي الكفاية

والمحقق الخراساني في الكفاية لم يتعرّض لصورة تعدّد الواقعة، ولكنّ المحقق الإصفهاني نسب إليه القول بالتخيير الإستمراري بلا فرق بين وحدة الواقعة وتعددها. قال الأستاذ: وكأنّ الإصفهاني غفل عن كلام أستاذه في حاشية الرسائل الذي يفيد إختياره للتخيير الإبتدائي مع تعدّد الواقعة.

توجيه المخالفة العملية

وحاول المحقق الإصفهاني^(٤٤) توجيه التخيير الإستمراري – بعد لزوم المخالفة العملية – بأن: في الوقائع المتعدّدة الواقعة تدريجاً توجد علوم متعدّدة بعدد الوقائع، ففي هذه الجمعة علم بصلاة الجمعة وفي الجمعة التالية علم آخر، فيتعدّد العلم والمتعلّق والإمتثال. وضمّ الوقائع بعضها إلى بعض لا يأتي بتكليف جديد ولا بعلم جديد، بل كلّ واقعة هي أجنبيّة عن الأخرى، والعلم بها كذلك. نعم، من هذه العلوم ينتزع علمٌ هو عبارة عن أنّ الصلّاة إمّا هي واجبة في هذه الجمعة وإمّا هي حرام في الجمعة الآتية، وهذا العلم الإنتزاعي لا أثر له حتى يكون منجرّاً. فإن قيل: إنه في التدريجيّات يعلم بأنّ عليه تكليفاً وجوبياً إمّا في هذا اليوم وإمّا في الغد.

قلنا: طرف العلم حكم واحد وهو الوجوب، لكنّ هو إمّا اليوم وإمّا غد، وهذا العلم منجز لطرفه، لكنّ في دوران الأمر بين المحذورين العلم لا ينجز التكليف، وعليه، فلا فرق بين صورة وحدة الواقعة وصورة تعددها، فالتخيير استمراري، ولا تحرم المخالفة القطعية ولا تجب الموافقة القطعية في كليهما.

أقول:

هذا العلم الآخر، إن كان انتزاعياً فلا ينجز، إلاّ أنّ الظاهر أنّه علم متولّد، وهو إن لم يأت بتكليف جديد ولكن لماذا لا يكون مؤثراً في حرمة المخالفة لذلك التكليف؟ وبعبارة أخرى: التكليف في هذه الجمعة يدور بين الوجوب والحرمة، وهو تكليف غير منجز، وفي الجمعة اللاحقة كذلك، ومن ضمّ الواقعتين بالفعل في الأولى والترك في الثانية، يتولّد علم بالمخالفة العملية، وبذلك يسقط استدلال المحقّق الإصفهاني رحمه الله.

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ بقوله:

«وأنت خبير: بأنّ العلم الإجمالي في واقعتين يستلزم حدوث علمين إجماليين حقيقيين بتكليف مردّد بين الوجوب والحرمة بالنسبة إلى الفعلين في الواقعتين، وهو مستلزم لتنجيز المعلوم بنحو تحرم مخالفته قطعاً، ولا نلحظ العلم الإجمالي في كلّ واقعة كي يقال إنّ المخالفة القطعية للعلم الإجمالي المزبور مخالفة غير مؤثّرة، بل الملحوظ هو العلم الإجمالي الحاصل بضمّ الواقعتين إحداهما إلى الأخرى، وهو لا ينافي عدم تنجز العلم الإجمالي بالنسبة إلى كلّ واقعة بحيالها، وعدم ثبوت تكليف آخر غير المعلوم بالعلم الإجمالي غير المنجز، ولا يتنافى مع تعلق علم إجمالي به آخر يستلزم تنجيزه بالنسبة إلى المخالفة القطعية»^(٤٥).

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قال في حاشية الرسائل^(٤٦) في ذيل كلام الشيخ بعدم الإهمال في حكم العقل:

إنّه يمكن للعقل أن يشكّ في مناط حكمه، من جهة فقد بعض خصوصيات المناط، ومع الشك في الملاك فلا حكم.

قال: وعلى هذا، فالتخيير ليس إستمراريّاً، لأنّه في الواقعة الأولى يحكم العقل بالتخيير، لتساوي الطرفين، وفي الثانية يشكّ في بقاء ملاك حكمه، ولو لاحتمال ضرر هذه المخالفة، ومع الشك

(٤٥) منتهى الاصول ٥ / ٣٥.

(٤٦) حاشية الرسائل: ٢٣٥.

في بقاء مناط التخيير يزول حكمه، وإذ لا توجد البراءة لا عقلاً ولا شرعاً، فالمختار هو التخيير البدوي.

وكأن الإصفهاني لم يلتفت إلى كلام شيخه في الحاشية.

٣- تفصيل الميرزا

وفصل الميرزا^(٤٧) رحمه الله فقال: أما في الدفعيات، فالعلم منجز بالنسبة إلى المخالفة القطعية، وأما في التدريجيات فلا. مثلاً: لو حلف على فعل شيء وحلف على ترك شيء، فوقع الإشتباه بين الشئيين، فإنه يدور الأمر بين المحذورين بالنسبة إلى كل من الفعلين، لكن في المورد تكليف فعلي وملاك ملزم، فإن فعل كليهما فالمخالفة القطعية لازمة، لأن أحدهما واجب الترك، وكذا إن ترك كليهما، لأن أحدهما واجب الفعل، والغرض تام على كل حال والتكليف فعلي، لتحقق موضوعه بجميع قيوده، وكل تكليف فإنه يقتضي الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، وهنا لا يمكن الموافقة القطعية لكن المخالفة مقدورة، فيحكم العقل بقبحها. إذن يجب على المكلف إختيار الفعل في طرف والترك في الطرف الآخر.

لكن في التدريجيات، فالوجه عند الميرزا ما ذكره الإصفهاني من أن الوقائع متعدّدة، وضم بعضها إلى بعض لا أثر له. نعم يلزم تفويت الغرض والتكليف، لكن التكليف ليس بفعل. فالفرق بين الدفعي والتدريجي هو أنه في الأول يكون التكليف فعلياً، وفي الثاني - بناءً على إنكار الواجب المعلق - التكليف مشروط بشرط غير حاصل، فلا فعلية له، فلا تلزم المخالفة القطعية في التدريجي، بخلاف الدفعي، فإنه مطلوب غير مشروط، فموضوعه متحقق بجميع قيوده فيلزم المخالفة القطعية.

فالتخيير الإستمراري في التدريجيات، وهو في الدفعيات ابتدائي.

المناقشة

أقول:

في كلامه رحمه الله تناقض، لأنه يقول في المرأة الحائض بعدم فعلية التكليف في حقها، لكن إذا خالفت يلزم تفويت الغرض الملزم وهو غير جائز، لحكم العقل بلزوم حفظ الغرض في ظرفه.

إذن، ففي الوقائع المتكررة التدريجية لا تلزم المخالفة القطعية، بل يلزم تفويت الغرض الملزم وهو غير جائز، كما لا يجوز معصية التكليف الفعلي ... وهذا رأي الميرزا، وعليه، فلا وجه صحيح للتفصيل، إذ لا بدّ من الإجتنب عن المخالفة القطعية في كلّ حال. وعلى ما ذكر فلا بدّ من القول بالتخيير البدوي في التدريجيّات أيضاً.

رأي المحقّق العراقي

وقال المحقّق العراقي بالإستمراري^(٤٨)، وذكر في وجه ذلك ما هذا توضيحه:
إن هنا علماً متولّداً - خلافاً للمحقّق الإصفهاني المنكر لذلك - ولا بدّ من التسليم بحصول المخالفة القطعية وأنها لا تجوز، وإن العلم مؤثر فيها، ولكنّ تأثير العلم فيما نحن فيه يتنافى مع تأثيره في وجوب الموافقة القطعية، وإذا كان العلم مؤثراً في الطرفين ولا ترجيح، فلا يحكم العقل بحرمة المخالفة القطعية وجواز ترك الموافقة القطعية أو عدم وجوبها، فيسقط تأثيره بالنسبة إلى كلا الطرفين، وتكون النتيجة هو التخيير الإستمراري.
أقول:

حاصل كلامه رحمه الله هو: أنه إذا كان اللازم المخالفة القطعية بلا مناف، كانت المخالفة محرّمة. ولكن حصل هنا علم آخر، وحيث لا ترجيح بينهما يسقطان، فمقتضى القاعدة هو التخيير الإستمراري في الدفعيات والتدريجيات، سواء قلنا بأنّ العلم الإجمالي علّة تامّة بالنسبة إلى المخالفة القطعية أو أنه مقتض - ويظهر أثر الإختلاف في جريان الأصول المرخّصة في الأطراف وعدم جريانها، ولكن لا أثر له من حيث الاضطرار، فإذا كان للمعلوم قصور ولم تمكن الموافقة وترك المخالفة معاً، فلا فرق بين المسلكين - .
فهذا وجه القول بالتخيير الإستمراري عند المحقّق العراقي.

قال شيخنا: وهو أقوى الوجوه.

خلاصة الكلام والتحقيق في المقام

لقد تعرّضنا لأنظار الأعظم، فنقول: إنّ المراد من التخيير البدويّ هو أنّه إذا تعدّدت الواقعة والقضيّة دفعيّة، فالملاك عدم لزوم المخالفة القطعيّة. وعدم لزومها في الدّعي هو أن يكون فاعلاً لإحدى الواقعتين وتاركاً للأخرى، فإن كان فاعلاً لكليهما قطع بمخالفة التكليف، ففي الدّعي عدم لزومها هو بأن يكون فاعلاً في واقعة وتاركاً في أخرى، لأنّ كلاّ منهما يحتمل أن يكون فيه موافقاً للواقع وأن يكون مخالفة له فيه. فإذا ترك كليهما أو فعلهما قطع بمخالفة الواقع. وفي التدريجي يجب أن يكون فاعلاً أو تاركاً لكليهما، فإن فعل في إحداها وترك في الأخرى لزمّت المخالفة العمليّة. فلذا يكون عدم لزومها في التدريجيّات موجّباً لأن يكون التخيير بدويّاً، بأن يبقى على الطرف الذي اختاره.

وتعود الأنظار في المقام إلى أمرين:

١- عدم الضرر في المخالفة العمليّة القطعيّة.

٢- إنّه لا علم ومعلوم يقتضي حرمة المخالفة العمليّة، لأن حرمتها يحتاج إلى المنجز، وقوامه أمران: أحدهما: العلم، والثاني: قابليّة متعلّق العلم للتجزئ.

أمّا في المتعدّدة، فلا علم زائداً على العلم الذي لا أثر له، ولا معلوم على الذي لا أثر له، وعلى هذا الأساس أنكر المحقّق الإصفهاني الضرر في الدفعيّات والتدريجيّات معاً، والمحقّق العراقي إختار الأوّل، فهو يقول بوجود العلم المؤثّر والمعلوم، ولكنّ لما كان ترجيح المخالفة العمليّة على الموافقة العمليّة التي تلازم المخالفة العمليّة بلا مرجّح، فإنّه لا تضرّ هذه المخالفة العمليّة. فالتخيير إستمراري في التدريجيّات، وفي الدفعيّات مخيّر كيفما يفعل. فما هو الحق في المسألة؟ وما هو أساس القول بالتخيير؟

فنقول:

إنّ مبنى التخيير هو كون الطرفين متساويين عند العقل، وحينئذ، يقبح الترجيح بلا مرجّح ويحكم العقل بالتخيير. فالملاك للتخيير هو التساوي بين الطرفين.

إنّه سيأتي في مباحث الإشتغال: أنّ في حكم العقل بالإشتغال مسلكين:

١- إنّ العلم الإجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة علّة تامّة، فلا يمكن الترخيص عقلاً، لا في المخالفة بأصل ولو كان بلا معارض، ولا في الموافقة.

٢- إنَّ العلم الإجمالي علّة تامّة بالنسبة إلى حرمة المخالفة، وهو مقتض بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة، وأنّه يجوز شمول أدلّة الاصول لبعض الأطراف في حال عدم وجود المعارض.

فعلى القول بكون العلم الإجمالي علّة لحرمة المخالفة ووجوب الموافقة، فإنّ الحق في بحثنا مع القائلين بالتخيير الإستمراري، لأنّه لا ترجيح، إذ يدور أمر المكلف بين المخالفة الإحتتمالية والموافقة الإحتتمالية إن كان التخيير بدويّاً، وبين المخالفة القطعيّة والموافقة القطعيّة إن كان استمراريّاً، ولا ترجيح في البين، لكون فعل المخالفة القطعيّة وترك الموافقة القطعيّة على السواء عند العقل، والمفروض أنّ العلم علّة تامّة.

وعلى القول بكون العلم علّة تامّة للمخالفة فقط، أي: إنّ للشارع الترخيص والتصرّف في طرف لزوم الموافقة القطعيّة، فإنّه به يكشف الفرق بين الموافقة والمخالفة، وليستا مثل كفتي الميزان، وهذا كاف لسقوط ملاك حكم العقل بالتخيير، لأنّ الملاك كان إحراز الإستواء بين الطرفين، ولا أقل من شك العقل في وجود الملاك في هذه الصّورة، وإذا سقط حكم العقل بالتخيير، فالأصل هو التعيين، ولا بدّ من الإجتنب عن المخالفة العمليّة.

وبما ذكرنا يظهر: إنّ تأثير العليّة والإقتضاء ليس في الحكم الظاهري فقط كما يقول المحقق العراقي، بل إنّه يؤثّر في وجود ملاك حكم العقل بالتخيير وعدم وجوده.

وبعد، فإنّ المختار هناك هو الإقتضاء بالنسبة إلى الموافقة القطعيّة، كما سيأتي إن شاء الله.

فظهر أنّ الصحيح هو النّظر في المبنى في قاعدة الإشتغال، والحكم في المقام بناءً عليه، وقد ظهر أنّ الحقّ هو التخيير الإبتدائي.

رأي السيّد الأستاذ

وهذا هو رأي السيّد الأستاذ أيضاً. وله في تقريب ذلك بيان آخر، وهذا نصّ كلامه:

«وتحقيق الكلام: إنّ العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة في كلّ واقعة لا أثر له، لكنّ لدينا علماً إجمالياً آخر وهو العلم إجمالاً إمّا بوجوب الفعل في هذه الواقعة أو بحرمة في الواقعة الثانية. وهذا العلم الإجمالي تحرم مخالفته القطعيّة، فإذا احتار الترك في هذه الواقعة كان عليه أن يترك في الواقعة الثانية، وإلاّ أدّى ذلك إلى المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي المزبور.

إلاّ أنّه قد يقال: إنّ هذا العلم الإجمالي ينضمّ إليه علم إجمالي آخر إمّا بحرمة الفعل في هذه الواقعة أو بوجوبه في الواقعة الثانية، وتأثير كلّ من العلمين في كلّ من الطرفين على حدّ سواء، فلا يكونان منجزّين، بل يكونان من قبيل العلم الإجمالي الأوّل بلحاظ كلّ واقعة بحيالها. ولكننا نقول: إنّهُ يمكن تقريب التخيير البدوي على أساس هذين العلمين الإجماليين المتعاكسين بأحد وجهين:

الأوّل: إنّ الموافقة القطعيّة لأحدهما تستلزم المخالفة القطعيّة للآخر.

وبعبارة أخرى: إنّ التخيير الإستمراري كما يستلزم المخالفة القطعيّة لأحدهما يستلزم الموافقة القطعيّة للآخر، وبما أنّ حرمة المخالفة القطعيّة أهمّ — بنظر العقل — من لزوم الموافقة القطعيّة، ولذا قيل بعلية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعيّة، وتوقّف في عليّته لوجوب الموافقة القطعيّة، فيتعيّن رفع اليد عن لزوم الموافقة القطعيّة لأحدهما والإكتفاء بالموافقة الإجماليّة حذراً من الوقوع في المخالفة القطعيّة للآخر، فيتعيّن التخيير البدوي.

الثاني: إنّ تحصيل الموافقة القطعيّة لكلا العلمين الإجماليين غير مقدور عقلاً، فيتنزّل العقل عنها إلى الموافقة الإجماليّة. بخلاف الإجتباب عن المخالفة القطعيّة، فإنّه مقدور لكلّ من العلمين، فيحكم العقل بحرمتها. فيتعيّن التخيير البدوي.

وهذا الوجه يتم حتى بناء على المساواة بين الموافقة القطعيّة والمخالفة القطعيّة في الأهميّة، وكون العلم بالنسبة إليهما على حدّ سواء، فلا يؤثر في إحداهما مع التعارض، إذ الملاك فيه هو عدم القدرة عقلاً من الموافقة القطعيّة، فالعلم الإجمالي لا يؤثر فيها لعدم القدرة لا للتعارض، كي يقال إنّ مقتضى المعارضة عدم تأثيره في حرمة المخالفة القطعيّة أيضاً.

وبالجملة، يتعيّن بهذين الوجهين الإلتزام بالتخيير البدوي ومنع التخيير الإستمراري»^(٤٩).

هذا في الدفعيّات مع تعدّد الواقعة.

أمّا في التدريجيّات، فإنّ كان الواجب التدريجي واجباً تعليقيّاً مثل (وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) ^(٥٠)، فلا كلام في أنّه مثل الدفعي. وأمّا بناءً على إنكار الواجب المعلق ثبوتاً أو إثباتاً، وأنّ مثل الآية واجب مشروط، فإن قلنا بعدم جواز ترك الواجب المشروط بتفويت شرطه، فلا تجوز المخالفة العمليّة كالدفعيّات، وإلاّ فلا تضرّ المخالفة العمليّة.

(٤٩) منتقى الاصول ٥ / ٣٢ - ٣٤.

(٥٠) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

لو كانت إحدى الواقعتين

محتمل الأهمية

ولو كانت إحدى الواقعتين أهم أو احتمل أهميتها، فما هو مقتضى القاعدة؟
أما لو كانت إحداهما أهم، فلا ريب في لزوم تقديمها.

وأما لو احتمل أهمية إحداهما، فقول: بعدم الترجيح لها، لأنّ الباب ليس باب التراحم حتى يطبق قانونه هنا، لأنّ ملاك التراحم عدم القدرة على إمتثال كلا الطرفين، وهنا القدرة موجودة. وهذا مسلك الميرزا^(٥١)، ونتيجة ذلك هو التخيير وعدم تعيين محتمل الأهمية.

ولكنّ الميرزا قد ناقض هذا في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، إذ قال هناك^(٥٢) بأنّ الخطاب كما يقتضي الإمتثال كذلك يقتضي الجمع بين المحتملات، فالتكليف يقتضي الإمتثال وإحرازه أيضاً، والمفروض عدم القدرة على إحراز كلا الإمتثالين، فيقع التراحم ويتقدّم محتمل الأهمية.

وما ذكره هناك هو الصّحيح، فيكون تقدّم محتمل الأهمية — لا من جهة إنطباق قانون التراحم، حتى يشكل بأنّه ليس من مصاديقه — من جهة أن حكم العقل بالتخيير كان بملاك تساوي المحتملين في الواقعة الواحدة، أو بين المعلومين في الواقعة المتعدّدة، ومع إحتمال الأهمية في طرف يسقط حكم العقل بالتخيير، ويكون المحكّم هو التعيين، لوجود المرجّح ولو إحتمالاً، لأنّنا إذا أخذنا جانب محتمل الأهمية قطعنا بالإمتثال، لأنّه إمّا هو الواقع وإمّا هو طرف التخيير، بخلاف ما إذا أخذنا بالطرف الآخر.

هذا كلّه بناءً على التخيير العقلي.

وأما بناءً على جريان الاصول الشرعيّة، فليس مقتضى الأصل هو التعيين لما يحتمل فيه الأهمية، لأنّ الأصل الشرعي مؤمّن.

كلام الشيخ في الخبرين

(٥١) فوائد الأصول ٣ / ٤٥٠.

(٥٢) المصدر ٤ / ١٤٤ - ١٤٥.

بقي كلام الشيخ في الخبرين، فقد ذكر قدس سرّه: أنه إذا كان دوران الأمر بين المحذورين في خبرين واردين عن أهل العصمة عليهم السّلام، ففيه تفصيل، وذلك: أنه لو كان الدوران ناشئاً عن إجمال الدليل أو فقده، فالحكم ما ذكر. وأمّا لو كان المنشأ هو التعارض بين الأدلّة، فإن كان التعارض بين الخبرين مع العلم بمطابقة أحدهما للواقع، فإن قلنا بالتساقط، فالحكم ما ذكر، لأنّه بعد التساقط، يرجع إلى الاصول الشرعيّة، فإن لم تجر، فالأصل العقلي، فالكلام هو الكلام.

والمختار عندنا هو جريان الإستصحاب ثمّ التخيير العقلي، فإن كان أحدهما مقطوع الأهميّة أو محتملها تعيّن، وإن قلنا بأنّ المرجع هو أخبار التخيير، فالمحكّم هو التخيير الشرعي، وهو تخيّر في المسألة الاصولية، وهو حاكم على التخيير العقلي.

هذا إذا علمنا بأنّ الواقعة من قبيل دوران الأمر بين الواجب والحرام.

وإن لم يكن من الدوران بين المحذورين، بل تعارض الخبران واحتملنا الإباحة أيضاً، خرج عن بحث دوران الأمر بين المحذورين.

وحيث قلنا بالتخيير الشرعي، فهل هو بدوي أو استمراري؟

قال الشيخ^(٥٣): مساق أخبار التخيير عبارة عن أنّ التخيير مجعول للمكلف المتخيّر، فالتمسك بإطلاقها للإستمرار بلا وجه، والقاعدة هي التخيير البدوي، لأنّه بعد الأخذ بأحد الطرفين غير متخيّر، فليس له رفع اليد عمّا أخذ والأخذ بالطرف الآخر. وبعبارة أخرى: إنه ليس في شيء من أدلّة التخيير إطلاق بالنسبة إلى قبل الأخذ بطرف وبعده ليدلّ على الإستمرار، ومع عدم الإطلاق تصل النوبة إلى إستصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الأخذ بأحد الطرفين.

ثمّ ناقش في ذلك: بأنّ الموضوع عبارة عن المتخيّر، وبعد الأخذ يتغيّر الموضوع يقيناً أو إجمالاً فلا يستصحب التخيير، ثمّ أمر بالتأمّل.

الإشكال على الشيخ والنظر فيه

فقال المحقق الهمداني^(٥٤) في وجه التأمّل: «لعلّه إشارة إلى أنّ ما ذكره من المناقشة إنّما يتّجه لو أخذ الموضوع من العقل، وأمّا على ما هو التحقيق من إحرازه بالمسامحة العرفيّة أو الرجوع إلى ما يستفاد من عناوين الأدلّة فلا، كما لا يخفى»^(٥٥).

(٥٣) فرائد الأصول ٢ / ١٩١ - ١٩٢.

(٥٤) حاشية الرسائل: ١٨٩.

وقال المحقق الخراساني^(٥٦): إن كان المراد من كون الموضوع هو المتحير هو: من جاءه الخبران، فالموضوع بعد الأخذ بطرف باق. وإن كان الموضوع مجرد عنوان المتحير، فلا أثر لهذا الموضوع في الأدلة. فالإستصحاب يجري لوجود الموضوع وهو من جاءه الخبران المختلفان ...

وفيما ذكرناه تأمل.

إنّ الشيخ يرى أنّ اعتبار وحدة الموضوع في القضيتين هو بنظر العرف فقط، وهذا هو مبنى صاحب الكفاية أيضاً، وهو التحقيق.

وعليه، فإنّه بحسب مناسبات الحكم والموضوع نرى أنّ أدلة التخيير تجعل - في باب التعارض - الحجية لا الأصل، كما أنّ الأدلة الأولية تجعل الحجية لخبر الثقة، ولكن لدى المعارضة يجعل جعلاً ثانوياً، وهو الطريقيّة والحجية لذي المزية في صورة الترجيح، ولكلّ منهما على سبيل التخيير، إذن، يجعل الطريقيّة. وحينئذ لا معنى لجعل الطريق لمن له طريق، لأنّ الذي أخذ بأحد الطرفين فقد خرج عن التحير وأصبح ذا طريق، فلا يأخذ الشارع منه الطريق بأن يجعل له طريقاً آخر.

فمناسبة الحكم والموضوع تقتضي أنّ تكون أدلة التخيير مجعولة لمن ليس له طريق. هذا أولاً. وثانياً: لا بدّ من إحراز كون الخصوصية المتغيرة من حالات الموضوع، فلو احتملنا كونها من مقوماته لم يجر الإستصحاب، ونحن نحتمل هذا في المقام في أقلّ تقدير. فالحق عدم جريان الإستصحاب، لاحتمال كون التغير في الموضوع من المقومات بنظر العرف. وتلخص:

إنّ مقتضى الأدلة هو التخيير البدوي، فإنّ كان الإستمرار لجريان الإستصحاب، فهو، سواء لزمّت المخالفة القطعية أو لا، لكون التخيير حينئذ بحكم الشارع. إلاّ أنّه بناءً على الإستمرار، يأتي إشكال لزوم المخالفة القطعية، لأنّه إذا أخذ بالخبر القائم على الوجوب مثلاً ثمّ القائم على الحرمة، يعلم بمخالفة الواقع، ومقتضى إطلاق دليل التخيير واستصحابه ترخيص الشارع في المخالفة القطعية، وهذا غير معقول، فلا بدّ من حلّ هذا الإشكال.

فقال الشيخ فيما أوضحه المحقق الإصفهاني^(٥٧):

إنّ التخيير الإستمراري غير مضرّ، لأنّ المصلحة الجابرة للواقع الفائت موجودة في الإلتزام بأحد الخبرين، أو أنه في خصوص الفعل أو الترك في الخبرين المتعارضين توجد مصلحة يتدارك بها الواقع الذي خولف.

وبعبارة أخرى: قد جعل الشارع هنا بدلاً عن الواقع كما في قاعدة الفراغ، حيث جعل الإتيان بالمشكوك فيه بدلاً عن الواقع، بأن يكون في الصلّة الفاقدة للجزء مصلحة يتدارك بها الجزء الفائت.

أقول:

وفيما ذكر إشكال، لكن الإشكال في الإطلاق أهون منه في الإستصحاب.

ووجه الإشكال هو: إنّ دليل الأخذ بأحدهما الشامل بإطلاقه لحال بعد الأخذ لأحدهما، وارد في خصوص الخبرين المتعارضين، وللشارع جعل البديل في هذا الباب والترخيص فيه. أمّا الإستصحاب، فإنّ عموم دليله وإطلاقه يشمل ما نحن فيه، وليس دليلاً خاصاً وارداً في خصوص الخبرين المتعارضين، لكون ما نحن فيه أيضاً من مصاديق «لا تنقض»، وعموم الدليل لما نحن فيه يتوقّف على جعل المبدل حتى لا يكون الإستصحاب ترخيصاً في المخالفة، ولكن جعل البديل ليس إلاّ بدليل الإستصحاب، فيلزم الدور.

إنّه لا بدّ من الدقّة في كلمات الشيخ مع توجيه الإصفهاني لها ونقول:

إنّ الظاهر عدم معقوليّة جعل البديل هنا، لأنّ جعل البديل المحرز لجميع ما فات من المصلحة الواقعيّة، لا يتعلّق إلاّ بكون المصلحة قائمة بالجامع بين الواقع وبين ما يراد جعله بدلاً، وإلاّ فلا معنى لبقاء الحكم الواقعي تعييناً مع التخيير بينه وبين ما جعل بدلاً. وأمّا قيام الغرض بالواقع وبالبديل أيضاً، فلا يجتمع مع جعل الحكم تعييناً في ظرف الواقع، إذن، فجعل البديل الوافي بجميع الغرض من الواقع غير معقول، فالتخيير الإستمراري غير معقول.

مثلاً: في الخبرين المتعارضين في صلاة الجمعة وتخيير المجتهد بين الخبرين، إنّ أخذ برهة من الزمن بما يدلّ على الحرمة فصلّى الظهر، فإنّ المفروض كون الظهر وافياً بجميع مصلحة الجمعة، وهذا لا يجتمع مع الوجوب التعييني للجمعة. إذن، الغرض ليس قائماً بالواقع على نحو التعيين.

فالإطلاق غير معقول، والإستصحاب إشكاله أكد.

فالتخيير بدوي لا إستمراري.

وهذا تمام الكلام في دوران الأمر بين المحذورين وأصالة التخيير.

والحمد لله ربّ العالمين.

أصالة الإشتغال

قال الشيخ: إعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي^(٥٨) ...

أقول:

حالات المكلف الملتفت بالنسبة إلى الحكم الشرعي لا تخلو:

إمّا أن يكون عالماً بالحكم، فذاك موضوع أحكام القطع.

وإمّا أن يكون شاكاً، فإن كان له حالة سابقة، فهو مجرى الإستصحاب، وإن لم يكن له حالة سابقة، فهو مجرى البراءة.

وفي صورة العلم بالحكم، فتارة لا يمكن الإحتياط، فهو مجرى التخيير، وإن أمكن، فهو مجرى قاعدة الإشتغال.

فموضوع أصالة الإشتغال هو: العلم بالتكليف والشك في المكلف به مع إمكان الإحتياط.

مقدمات

وقبل الورود في البحث لابدّ من ذكر مقدمات:

الاولى: إنّ القواعد الجارية في أطراف العلم تارة توافق المعلوم بالإجمال وأخرى تخالفه، كما لو علمنا بنجاسة أحد الإناءين، والحالة السابقة لهما النجاسة، أو الطهارة. وعلى كلّ تقدير، فالقاعدة الجارية إمّا إمارة وإمّا أصل، والأصل إمّا عقلي وإمّا شرعي، والشرعي إمّا أصل محرز كالإستصحاب وإمّا أصل غير محرز كأصالة البراءة.

الثانية: إنّ العلم طريق إلى الواقع وكاشف عنه، وهو موضوع حكم العقل بالحجية أي: إستحقاق العقاب على المخالفة، وهذا المعنى في العلم التفصيلي واضح، لأنّ المقتضي للمنجزية موجود والمانع عنه مفقود بالوجدان، فيكون العلم علّة تامّة لوجوب الموافقة عقلاً وحرمة المخالفة كذلك.

فهل الأمر في العلم الإجمالي كذلك؟

إنّ العلم الإجمالي مقترن بالجهل، فهل يصلح الجهل للمانع عن اقتضاء العلم بالنسبة إلى التّجيز؟ إن لم يكن كذلك، كان العلم الإجمالي علّة كالعلم التفصيلي، وإن كان صالحاً للمانع، فهل مانعيته عن التّجيز يكون مطلقاً، أي في كلا طرفي لزوم الموافقة وحرمة المخالفة؟ قيل: يكون مانعاً في الطرفين، فيسقط العلم عن التّأثير ويكون بحكم الشك، وحينئذ تجري الاصول المرخّصة في أطراف العلم. وقيل: يكون مانعاً في طرف وجوب الموافقة القطعيّة ولا يصلح للمانع عن حرمة المخالفة القطعيّة، فهذا القول تفصيل في المسألة، وأنّ العلم الإجمالي علّة بالنسبة إلى حرمة المخالفة وبالنسبة إلى وجوب الموافقة في مرحلة الإقتضاء. هذا بالنسبة إلى العلم.

وأما بالنسبة إلى الاصول، فقد وقع الكلام في أنه هل لأدلة الأصول العمليّة إطلاق لتشمل مورد الإقتران بالعلم الإجمالي، أو لا بل هي مختصّة بالشبهة البدويّة؟ إن قلنا بالثاني، فالعلم الإجمالي علّة تامّة للتّجيز، وإن قلنا بالأول، وأنّ المقتضي للجريان موجود، لأننا نجري أصالة الطّهارة – مثلاً – في كلّ واحد من الإناءين على حدة، وكلّ منهما غير معلوم النجاسة، وحينئذ يقع البحث عن المانع عن هذا المقتضي، والمانع هو العلم، فهل يمكنه أن يمنع من جريان الأصل في جميع الأطراف؟ إنّه إن منع العلم الإجمالي عن جريان الأصل في الأطراف سقط المقتضي.

الثالثة: إنّه يبحث عن التكاليف في مرتبتين، مرتبة الإشتغال ومرتبة الإمتثال. في المرتبة الأولى يبحث عن أصل إشتغال الذمّة وعدمه، وعن حدّ الإشتغال من حيث الموافقة لجميع الأطراف أو الموافقة الإحتماليّة ... وكذا يقع البحث في مرحلة الفراغ.

مثلاً: لو اشتغلت ذمّته بصلاتي الظهر والعصر وصلّى الصلّاتين وتيقّن بوجود الخلل في إحداهما، فإنّ هذا العلم الإجمالي يؤثّر في مرحلة الإمتثال وفراغ الذمّة، وحينئذ تطرح فروع العلم الإجمالي – وهي مائة فرع تقريباً – بالنظر إلى قاعدتي الفراغ والتجاوز، ولا تعاد الصلّاة إلاّ من خمس، وسائر جهات البحث.

وبعد المقدّمات يقع البحث في مقامين:

المقام الأوّل: في دوران الأمر بين المتبانيين.

والمقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

دوران الأمر بين المتباينين

طريق الكفاية

قال رحمه الله (٥٩):

إنّ التكليف المعلوم بين المتبانيين:

إن كان فعلياً من جميع الجهات، بأن كان واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي، مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والإحتمال، فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذ، يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة ممّا يعم أطراف العلم مخصّصاً عقلاً لأجل مناقضتها معه، فتختصّ بالشبهات البدويّة.

وإن لم يكن فعلياً، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعيّة للأطراف. ومن هنا انقذ أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إلاّ أنّه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، وله مجال مع الإجمالي، فلا يصير الحكم الواقعي فعلياً بجعل الحكم الظاهري في أطراف العلم.

أقول:

يتوقّف فهم هذا المبنى على مقدّمات:

الأولى: إنّ للحكم أربع مراتب:

١- مرتبة الإقتضاء، أي مرتبة الملاكات.

٢- مرتبة الإنشاء، أي إنشاء الحكم على طبق الملاك، فالأحكام في هذه المرتبة على حدّ الإنشاء مثل الأحكام في صدر الإسلام.

٣- مرتبة الفعلية. أي: مرتبة انقذاح الإرادة في النفس النبوية أو الولويّة، بأن يبعث أو يزجر، ويريد ويكره.

٤- مرتبة التنجّر، بأن تقوم الحجة على الحكم، ويكون موضوعاً لاستصحاب العقاب أو الثواب. **الثانية:** إنّ المجعول في كلّ مرتبة لا يعقل أن يكون مضاداً أو مماثلاً للمجعول في المرتبة الأخرى. مثلاً: لو كان الوجوب في مرتبة الإنشاء، أمكن أن يجعل الإباحة في مرتبة الفعلية أي البعث والزجر، لأنهما في مرتبتين. نعم، لو أنشأ الوجوب لعمل وأنشأ أيضاً الإباحة له، لزم التعاند بينهما، ولو أنشأ وجوبين لعمل واحد، لزم اجتماع المتّلين، لأنهما في مرتبة واحدة. وعلى الجملة، إنّهُ لا تضادّ للإباحة الفعلية للوجوب الإنشائي، لاختلاف المرتبة، وعلى هذا الأساس جمع هذا المحقّق بين الحكمين الواقعي والظاهري. وإن عدل عنه بعد ذلك. **الثالثة:** إنّ وجوب الإطاعة والموافقة عقلاً وحرمة المعصية والمخالفة كذلك من آثار الحكم في أي مرتبة؟

أمّا الحكم في مرتبة الإقتضاء، فلا اقتضاء له للإطاعة والمعصية. وكذلك الحكم في مرتبة الإنشاء.

فالحكم العقلي المذكور من آثار الحكم الشرعي الفعلي. ولو لم يصل الحكم إلى هذه المرتبة لا يحكم العقل بوجوب الموافقة وحرمة المخالفة. **الرابعة:** إنّ العلم التفصيلي والإجمالي يشتركان في كونهما «علماً»، والفرق بينهما هو أنه مع العلم التفصيلي لا مجال للحكم الظاهري، بخلاف العلم الإجمالي، وذلك لأنّ العلم الإجمالي مشوب بالشك والجهل، والشك موضوع للأمانة ثبوتاً وللأصل ثبوتاً وإثباتاً، وكلّ مورد وجد فيه الموضوع للحكم الظاهري، كان له فيه مجال.

وإذا كان موضوع الحكم الظاهري في العلم الإجمالي موجوداً، وصلت النوبة إلى المقدمة: **الخامسة، وهي:** هل أدلّة الأصول والأمارات تعمّ بإطلاقها وعمومها أطراف العلم الإجمالي أو هي مخصّصة بالشبهات البدويّة؟

وجه العموم والإطلاق هو: إنّ مثل قوله عليه السّلام: (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه فتدعه)^(٦٠) يشتمل على «كلّ» الموضوع للعموم، فيعم أطراف العلم الإجمالي، وكلّ طرف من أطرافه «شيء» شك في حليّته وحرّمته، فالمقتضي لجريانه فيها موجود، وهل من مانع؟

(٦٠) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، باب عدم جواز الإنفاق من كسب الحرام.

السادسة: إنَّ حديث (كلَّ شيءٍ لك حلال) مغيَّبٌ بـ «العلم»، لأنَّه قال «حتى تعلم أنَّه حرام»، وحيث أنَّ هذا العلم أيضاً مطلق، يعم التفصيلي والإجمالي، فلا محالة يقع التعارض بين الصِّدْر والذيل. فمقتضى إطلاق الصِّدْر هو حليَّة كلِّ من الأطراف، ومقتضى إطلاق الذيل عدم الحليَّة مع العلم الإجمالي بالحرمة.

ولكنَّ عموم الصِّدْر مقدَّم، ولأنَّ شمول الصِّدْر لكلِّ من الأطراف هو بالوضع لكلمة «كلِّ»، وشمول الذيل للعلم الإجمالي هو بالإطلاق، ومع وجود العموم المعارض لا تتعقد مقدمات الإطلاق في الطرف المقابل، لما تقرَّر في محلِّه من أنَّ الإطلاق لا ينعقد مع وجود العموم، لأنَّ أصالة العموم بالوضع وأصالة الإطلاق بمقدمات الحكمة، إذ إطلاقه يتقوم بعدم وجود البيان على التقييد، والعموم الوضعي هنا بيان، فيتقيَّد «العلم» في الذيل بالعلم التفصيلي. هذا أوَّلاً.

وثانياً: لقد ورد في حديث آخر في ذيل قاعدة الحلِّ كلمة «بعينه». وهذه الكلمة وإن حملها الشيخ على التأكيد، أي تأكيد العلم، ولكنَّ الظاهر أنَّها جاءت لتفيد أنَّ المعلوم بالإجمال ليس بمعلوم بل المعلوم، هو الذي علم بحرمة بعينه، أي علم به تفصيلاً، فيكون الصِّدْر شاملاً لأطراف العلم الإجمالي، ويجوز إرتكاب كلِّ منها بلا معارض.

ومن هذه المقدِّمة يظهر عدم وجود المانع عن المقتضي.

نتيجة المقدمات

وتكون النتيجة: إنَّ الغرض غير فعلي من جميع الجهات في أطراف العلم الإجمالي، فلا مانع من جعل الترخيص فيها.

هذا، ولا يخفى أنَّ صاحب الكفاية قد جمع بين الحكمين الواقعي والظاهري باختلاف المرتبة، فقال بأنَّ الحكم الواقعي في مرتبة الإنشاء والحكم الظاهري في مرتبة الفعلية، وحينئذ لا تضادَّ بينهما.

ثمَّ عدل عن هذا المبنى — لأنَّ كون الحكم الواقعي في مرتبة الإنشاء يُخرجه عن كونه حكماً، لأنَّه ما لم يصل إلى مرتبة الفعلية فليس بحكم حقيقة، والالتزام بأنَّ الأحكام الواقعية أحكام مجازاً وليست بأحكام حقيقية، وبعبارة أخرى: هي أحكام صورية لا واقعية، غير ممكن — فقال في

الكفاية خلافاً لما في الفوائد وحاشية الرسائل: إنّ الأحكام الواقعية في موارد جريان الأصول العملية فعلية لكن لا من جميع الجهات، والفعلي لا من جميع الجهات يقبل جعل الترخيص فيه. وينبغي الالتفات إلى أنّ الأصل هو كون الحكم الواقعي فعلياً من جميع الجهات، وإنّما يحمل على الفعلية من بعض الجهات لوجود الكاشف، والكاشف عن ذلك فيما نحن فيه هو عموم (كلّ شيء لك حلال...) فإنّه يكشف عن أنّ رفع اليد عن الحكم بالحلية إنّما يكون إذا علم بالحرمة تفصيلاً، أمّا لو لم يعلم أو علم بالحرمة إجمالاً، فالحلية باقية، فالحكم الواقعي قد خرج عن مرتبة الإنشاء ولكن ليس فعلياً من جميع الجهات.

وعلى الجملة، فإنّ الغرض من الحكم يختلف، والحكم دائماً ظلّ للغرض، فتارةً: يكون الغرض في مرتبة من الأهمية بحيث لا يكون الجهل مانعاً من فعلية الحكم، كما في الدماء والفروج، ويكون الإحتياط هناك لازماً في جميع الأطراف ولا يُجعل المرخص في شيء منها. وأخرى: لا يكون الغرض بتلك المرتبة من الأهمية، ويكون للجهل الصلاحية للمانعية عن الفعلية من جميع الجهات، كما في الطهارة والنجاسة، حيث جعل (كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قذر)^(٦١).

فإذا اختلف الغرض مرتبةً، والحكم ظلّ للغرض، كان الحكم في أطراف العلم الإجمالي غير فعلي من جميع الجهات.

إشكال الإصفهاني

وأشكل عليه المحقق الإصفهاني^(٦٢) بأنّ الغرض غرضان، الغرض من التكليف، والغرض في المكلف به. والفعلية لا من جميع الجهات إنّما تتصور في الثاني كما ذكر، وأمّا الغرض القائم بالتكليف – فإنّ كلّ تكليف هو بداعي جعل الداعي على الإمتثال – فإنّه لا إختلاف في المرتبة فيه، بل يدور أمره بين الوجود والعدم، والمفروض وجوده. إذن، المولى يجعل التكليف بداعي جعل الداعي في نفس المكلف للإمتثال، فكيف يجعل في نفس الوقت الحكم الظاهري القائم على الخلاف، الداعي لنقض الغرض القائم بجعل التكليف؟

الجواب:

(٦١) وسائل الشيعة ١ / ١٤٢، كتاب الطهارة، باب الحكم بطهارة الماء إلى أن يعلم ورود النجاسة عليه

(٦٢) نهاية الدراية ٤ / ٢٣٣.

ويمكن الجواب عنه بأنه: ليس من المعقول وجود الغرض من التكليف زائداً على الغرض من المكلف به، لأن الغرض من المكلف به هو العلة للحكم والتكليف به، إذ لولا المصلحة في المتعلق لما جعل الوجوب، ولولا المفسدة في المتعلق لما جعلت الحرمة، فالملاك في المكلف به، ولولاه لكان التكليف بلا غرض، ونسبة التكليف إلى الغرض في المكلف به نسبة المعلول إلى العلة.

وعلى هذا، فإن جعل الداعي يتبع الغرض وفعليّة الحكم، وصاحب الكفاية يقول بأن الغرض في مورد العلم الإجمالي غير فعلي من جميع الجهات، فليس هناك جعل الداعي للإمتثال من قبل المولى حتى يلزم التناقض بينه وبين جعل المرخص.

الإشكال الثاني

لزوم الدور، لأن شمول أدلة الأصول المرخصة لأطراف العلم الإجمالي يتوقف على عدم فعليّة التكليف – لأنه مع فعليّته في صورة العلم الإجمالي لا يعقل جعل المرخص – لكن عدم فعليّة التكليف متوقف على شمول أدلة الأصول.

وفيه:

إنه خلط بين مقامي الثبوت والإثبات، فشمول أدلة الأصول المرخصة يتوقف على عدم فعليّة التكليف، لكن عدم فعليّته غير متوقف على شمولها، لأنّ الفعليّة وعدم الفعليّة من خصوصيات الأغراض والتكاليف، فكلّ تكليف كان الغرض منه فعلياً من جميع الجهات يكون فعلياً كذلك تبعاً له. فالغرض من الحكم بالنجاسة ليس فعلياً من جميع الجهات، فلا محالة يكون الحكم التابع له كذلك. وعليه، فإنّ الغرض ثبوتاً مختلفاً ويكون الحكم مختلفاً بتبعه، فإنّ ثبت في مقام الإثبات الفعليّة للغرض من جميع الجهات، كان الحكم مرتباً كذلك وإلا فلا.

فظهر أنّ التوقف من طرف ثبوتي ومن طرف إثباتي... فشمول أدلة الأصول يتوقف على عدم فعليّة التكليف، ولكن العلم بعدم فعليّة التكليف وإجرازه إثباتاً يستفاد من شمول أدلة الأصول، وإذا اختلفت الجهة فلا دور.

فإن قيل:

إنه وإن ارتفع الدور، ولكن الإشكال هو أن أدلة الأصول المرخصة مخصصة بالمورد الذي ليس الحكم فيه فعلياً من جميع الجهات، ولو شك في كونه فعلياً كذلك أو لا، كان التمسك بالأدلة من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية للمخصص.

وفيما نحن فيه، فإن مع القطع بعدم فعلية الحكم لم تكن حاجة لقاعدة الحلّ مثلاً، فلا بدّ من وجود الشك حتى نرفعه عن طريق شمول الأدلة وإحراز عدم فعلية الحكم، فلو أريد الإحراز بالأدلة لزم التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية للمخصص.

قلنا:

إنما يرد هذا الإشكال بناءً على عدم جواز التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية للمخصص مطلقاً، أي سواء كان المخصص لبيئاً أو لفظياً. وأمّا بناءً على جوازه إن كان لبيئاً، فغير وارد، والمخصص هنا حكم العقل بعدم جريان الأصول إن كان الحكم فعلياً، وهو لبي.

إشكال الإيرواني

وأشكل المحقق الإيرواني^(٦٣) بأنه: إذا كانت الفعلية من جميع الجهات لصورة العلم التفصيلي، كان العلم دخيلاً في تحقّق الفعلية، فإنّ نحتاج إلى علم آخر لتحقّق التجزّز — لأنّ الفعلية هي المرتبة الثالثة، وللحكم مرتبة رابعة وهي التجزّز — والحال أنه لا يوجد علم آخر. وبعبارة أخرى: إمّا يرفع اليد عن المبنى ويجعل للحكم ثلاثة مراتب، ثالثها الفعلية، وإمّا يلتزم بضرورة علم آخر من أجل تجزّز التكليف.

الجواب:

وأجاب شيخنا: إن كان الدخيل في الفعلية هو العلم، فالمراتب ثلاثة لا أربعة، وإن كان غير العلم، كان الحكم مجهولاً، ولا تجزّز للحكم المجهول، ولا بدّ من العلم من أجل التجزّز. فالمراتب أربعة.

الإشكال الوارد على صاحب الكفاية

ويتّضح بمقدّميتين:

(٦٣) نهاية النهاية في التعليق على الكفاية ٢ / ١٢٤.

الأولى: إنه قد ذكر أنّ الحكم في مرتبة الإنشاء لا أثر له حتى ولو علم به تفصيلاً، وفي هذه المرحلة تجري أدلة الأصول النافية بلا مانع. أمّا إذا وصل إلى المرتبة الثالثة – وهي الفعلية – حيث توجد الإرادة والكرهية والبعث والزجر، فلا يبقى إلاّ وصول الحكم إلى العبد، فإذا وصل انبعث وانزجر إن لم يكن العبد متمرداً على المولى.

الثانية: إنه قد قرّر عدم الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي إلاّ في ناحية المتعلّق – أي المعلوم – فكلاهما حجّة وطريق عقلاً ومنجّز، وإنّ الجهل الموجود في ناحية المعلوم في العلم الإجمالي هو الموضوع لجريان الأصول في أطرافه، لكن لا جهل مع العلم التفصيلي، فلا موضوع لجريانها في أطرافه.

بعد المقدّمين:

إن حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية من ناحية العلم الإجمالي منجّز، لكن أدلة الأصول معلّقة، وإذا دار الأمر بين التعليقي والتجيزي تقدّم الثاني وارتفع به موضوع الأوّل.

توضيح ذلك:

إنّ متعلّق العلم الإجمالي نفس متعلّق العلم التفصيلي، غير أنّه في التفصيلي متعيّن وفي الإجمالي غير متعيّن، فالإجمال هو في ناحية المعلوم وإلاّ فالحكم نفس الحكم، والعلم طريق إلى الواقع، فإذا تعلّق العلم تحقّق موضوع حكم العقل بالإمتثال، فالمقتضي موجود وهو العلم وقيام الحجّة، والمانع مفقود، لأنّه مع العلم بالتكليف الفعلي يحكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة، فكان دليل الأصل معلّقاً ومقيّداً بعدم لزوم مخالفة المولى، وأمّا حكم العقل بالإطاعة فممنجّز. إذن، لا تجري الأصول في أطراف العلم.

طريق الميرزا

قد ذكرنا أنّ البحث في العلم الإجمالي في مقامين: حرمة المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال، ووجوب الموافقة القطعية. أمّا في العلم التفصيلي، فلا كلام والحكم ثابت في كلا المقامين. ثمّ قلنا في مقام حرمة المخالفة: أنّ أدلة الأحكام الظاهرية مختلفة، فتارة الأمانة وأخرى الأصل. والأصل تارة محرز، وأخرى غير محرز، وعلى كلّ، فالأمانة والأصل تارة: مثبت للتكليف، وأخرى: ناف.

قال الميرزا^(٦٤): أمّا الأمانة، فلا تجري في أطراف العلم الإجمالي لتفيد الحكم الظاهري، للزوم التعارض في المدلول المطابقي والإلزامي، سواء كانت مثبتةً للتكليف أو نافيةً. وأمّا الأصل، فإن كان محرزاً، فلا يجري كذلك، لعدم إمكان الجمع بين التعبدّين، وهما: مقتضى الأصل والعلم الوجداني بالحكم.

وإن كان غير محرز، فإن كان مثبتاً للتكليف جرى، لوجود المقتضي وعدم المانع، وإن كان نافياً، فالمانع من جريانه هو لزوم الترخيص في المخالفة القطعية وهو قبيح عقلاً. هذا ملخص كلامه.

وشرح ذلك:

أمّا في الأمانة، فإنّ مثبتات الأمانات حجّة، لأنّها طرق مجعولة إلى الواقع، وتفيد أدلّة الأمانة إلغاء الشارع إحتمال الخلاف، فالأمانة كاشفة شرعاً عن الواقع. مضافاً إلى قيام السيرة العقلانيّة على ذلك. وحاصل المطلب كون الأمانة حجّةً في دلالتها المطابقيّة وفي دلالتها الإلزاميّة، وهذا معنى حجّية مثبتاتها ولوازمها.

وعليه: فلمّا علمنا بنجاسة أحد الإناءين وطهارة الآخر، فقامت البيّنة على نجاسة أحدهما المعين، دلّت على نجاسة الأحد المعين بالمطابقة، وطهارة الآخر بالإلزام، وانحلّ العلم الإجمالي. ولكنّ لو قامت بيّنة أخرى على طهارة ما أفادت الأولى نجاسته بالمطابقة، فإنّ المدلول الإلزامي طهارة الآخر، فتقع المعارضة بين الدلالة الإلزاميّة من طرف إحداها والدلالة المطابقيّة من طرف الأخرى وبين العلم الإجمالي.

نعم، إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين وكانت البيّنتان مثبتتين للتكليف بالنجاسة، فالمحذور هو التعارض بين المدلولين. وأمّا إذا كانتا نافيتين للتكليف، بأن قامت على طهارة أحدهما، لزوم محذوران، أحدهما: التهاافت بين المدلولين، والآخر: لزوم الترخيص في المخالفة للتكليف الإلزامي وهو المعلوم بالإجمال، لأنّ العلم بنجاسة أحد الإناءين يعني وجوب الإجتتاب.

وهذا بيان عدم جريان الأمانة في أطراف العلم الإجمالي، سواء كانت مثبتةً للتكليف أو نافيةً. أمّا الأصول المحرزة، فإنّ المجمعول فيها عند هذا المحقّق هو الجري العملي والبناء على أنّها هو الواقع — بخلاف الأمانة، إذ المجمعول فيها الطريقيّة إلى الواقع والكاشفيّة عنه، كما تقدّم — ففي

الإستصحاب يبني على اليقين السّابق في ظرف الشك، فيكون الأصل المحرز برزخاً بين الأمانة والأصل غير المحرز، فلمّا تستصحب الطّهارة في مورد يراد عدم نقض اليقين بها بالشك اللّاحق من حيث العمل، ولا كاشفيّة أصلاً عن الواقع، أمّا في قاعدة الطّهارة، فإنّه تُعتبر الطّهارة في ظرف الشك والجهل بالواقع، فهي طهارة ظاهريّة. والحاصل: إنّ في الإستصحاب محرزاً للطّهارة «عملاً» أمّا في قاعدة الطّهارة فلا إحراز، وفي الأمانة إحرازٌ بلا قيد «عملاً»، فإذا جرى إستصحابان للطّهارة مثلاً حصل هناك إحرازان تعبديّان، فيقع التهاافت بينهما والعلم الوجداني بنجاسة أحد الإناءين.

أمّا الأصول غير المحرزة،

فإنّ كان مثبتاً للتكليف، فالمقتضي للجريان موجود والمانع مفقود، مثلاً: يعلم إجمالاً بأنّ احدي النفسين محترمة والأخرى غير محترمة، فإذا أراد إجراء أصالة الإحتياط في الدماء – وهو مثبت للتكليف – كان المقتضي لجريانه في الطرفين موجوداً، لإحتمال كون كلّ واحدة محترمة بالوجدان، والمانع مفقود.

وأما إن كان نافياً للتكليف، فإنّه سيكون ترخيصاً في المعصية، وهو قبيح.

الكلام على الطريق المذكور

كان هذا توضيح طريق الميرزا. فنقول:

أمّا في الأمانة:

فإنّها إن جرت في نجاسة طرف واحد فقط مثلاً، إنحلّ العلم الإجمالي، لأنّها ستدلّ بالملازمة على طهارة الطرف الآخر ... وهذا واضح. أمّا لو قامت بنيتان، فالتعارض بين المدلولين المطابقي والإلتزامي حاصل كما ذكر. لكنّ الإشكال هو:

إنّ البحث غير منحصر بقيام العلم الإجمالي على نجاسة أحد الإناءين، بل هو جار مع قيام العلمي أيضاً، فكما يبحث عن تنجيز العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين، كذلك يبحث عن تنجيز البيّنة القائمة على نجاسة أحدهما، فالبحث يعمّ كلّ حجة إجماليّة، سواء كان العلم أو العلمي، فمع وجود العلم الإجمالي يقع التعارض بين البيّنتين ويتساقطان ويبقى العلم. أمّا لو قامت البيّنة على نجاسة أحد الإناءين، فقامت بيّنة على طهارة الإناء الأيمن، وأخرى على طهارة الإناء الأيسر،

فإنهما ستتعارضان فيما بينهما وتتعارضان مع البيّنة الإجمالية، وكذلك لو قامتا على نجاسة هذا ونجاسة ذلك، وإذا تساقت الكلّ، كان المرجع هو الأصل النافي للتكليف ... إذن، لا بدّ من التفصيل بين «العلم» و«العلمي».

أمّا في الأصول المحرزة

ولا يخفى أنّ مورد البحث ما لو جرى أصلاً محرزان في الطرفين، أمّا لو جرى في واحد فالإنحلال كما هو واضح.

فقد أشكل المحقق العراقي^(٦٥) على الميرزا نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً، فإنّه إذا شك المصلّي المسبوق بالحدث في الطهارة بعد الفراغ

من الصلّاة، جرت قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلّاة الماضية، ويجري إستصحاب الحدث بالنسبة إلى الصلّاة الآتية، مع أنّه يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصليين التنزيهيين للواقع.

لا يقال: إنّ الأصليين لا يخالفان اليقين السّابق، وإنّما يخالفان اليقين الإجمالي، فمورد قاعدة

الفراغ هو صحّة الصلّاة، ومورد الإستصحاب هو الطهارة من الحدث.

لأنّ المشكلة هي عدم إمكان الجمع بين الأصليين والعلم الإجمالي عقلاً، فقاعدة الفراغ

محرزة لصحّة الصلّاة وتفيد كون المصلّي متطهراً خالياً من الحدث، والإستصحاب أفاد بقاء

الحدث للصلّاة الآتية، وهذان الإحرازان لا يجتمعان مع اليقين إمّا بزوال الطهارة وإمّا بعدم

الحدث من أوّل الأمر.

وهكذا لو توضّأ بماء مردّد بين الطاهر والنجس، فإنّه يستصحب طهارة الأعضاء

ويستصحب بقاء الحدث، ولكنّ إحرازه الوجداني على خلاف أحد الأصليين.

وأمّا حلاً، فإنّه لا تتناقض بين الأصليين والإحراز الوجداني، لأنّه يعتبر في المناقضة وحدة

الموضوع، وهو هنا مختلف. توضيحه:

إنّ الواقع هو وجود النجس بين الإناءين، ولهذا الواقع صورتان، تفصيليّة وإجماليّة وهي نجاسة

أحدهما. فموضوع العلم الإجمالي هو «الأحد». أمّا الإستصحابان، فقد جرى أحدهما في «طهارة

إناء زيد» والآخر في «طهارة إناء عمرو». فالمستصحب هو «الطهارة» لهذا الإناء وذلك

الإناء. فالموضوع مختلف

عن موضوع العلم الإجمالي، ويستحيل أن يتجاوز العلم عن موضوعه ويتعلق بالأحد المعين حتى يتحقق التناقض. وبالجملة: موضوع العلم الإجمالي هو: نجاسة أحد الإناءين. وموضوع كل من الإستصحابين هو: طهارة الإناء الخاص.

أقول:

سيأتي أن في وجوب الموافقة القطعية وعدمه قولين، أحدهما: أن العلم الإجمالي علّة تامّة، وهذا هو مختار العراقي^(٦٦)، إذ اختار أن العلم الإجمالي بوجود النجس في البين يفيد العلم بالحكم، وهو وجوب الإجتنب عن الإناءين، لأن كلاً منهما يحتمل إنطباق العلم والتكليف المنجز عليه، ويوجب حينئذ احتمال العقاب على الإرتكاب، فيجب الإجتنب عن كليهما. وعلى أساس ما ذكره هناك – وسيأتي – نقول: إذا كان العلم الإجمالي يستحيل تجاوزه عن المعلوم وخروجه عن الصّورة الإجمالية إلى التفصيلية، فإن احتمال الإنطباق محال. فيدور أمر المحقق العراقي بين أن يرفع اليد عن هذا المبنى أو يرفع اليد عن الإشكال على الميرزا.

التحقيق في المقام

أن يقال في حلّ المطلب: إنه لا تناقض بين الأمور الإعتبارية بما هي إعتبارية، والأحكام الشرعية إعتبارية، فللمعتبر أن يعتبر حرمة الشيء وأن يعتبر وجوبه، فليس بين نفس الإعتبارين تعارض وتناقض. إنّما التناقض بين أثريهما، فالأول أثره الترك والإجتنب، والثاني أثره لزوم الإتيان، وبين الإجتنب والإتيان به تعارض وتناقض.

وكذلك الحال فيما نحن فيه، فإنّ شمول الإستصحابين لمورد العلم الإجمالي لا محذور فيه في نفسه، لأن هذا يفيد طهارة إناء زيد والآخر يفيد طهارة إناء عمرو، والطهارة أمر إعتباري. كما أنّ النجاسة المعلومة إجمالاً في البين أمر إعتباري، ولا مانع من اجتماعهما. إنّما المحذور في أثر الإستصحابين من جهة، وهو عدم وجوب الإجتنب عن الإناءين، وأثر العلم الإجمالي من جهة وهو وجوب الإجتنب.

فما ذهب إليه الميرزا من لزوم التناقض بين الإستصحابين والعلم في حدّ أنفسهما مردود.

وبالجملّة، إنّ التناقض يكون إمّا في مرحلة الملاك وإمّا في مرحلة الإنشاء وإمّا في مرحلة الإمتثال.

أمّا في مرحلة الملاك، فإنّ ملاك المعلوم بالإجمال في المتعلّق، وملاك الإستصحاب في نفس الجعل، فاختلف الموضوع.

وأمّا في مرحلة الجعل والإنشاء، فقد تبين أنّه اعتبارٌ ولا تناقض بين الأمر الإعتباري والحكم الواقعي.

ويبقى مرحلة الإمتثال، وهناك التناقض كما ذكرنا.

وبعبارة أخرى: إنّ صورة العلم الإجمالي تارةً هي: العلم بنجاسة أحد الإناءين والعلم بطهارة أحدهما، وأخرى هي: العلم بنجاسة أحد الإناءين وإحتمال طهارة أحدهما.

إن علمنا بنجاسة أحدهما واحتملنا طهارة أحدهما، فلا محذور هنا في مرحلة جعل الإستصحاب، ولا في مرحلة الغرض، ولا في مرحلة الأثر ... فالقول بالمناقضة بين الإستصحابين والعلم الإجمالي مردود.

وإن علمنا بنجاسة أحدهما وطهارة أحدهما، فإنّ أثر الطهارة هو الترخيص في الإتيان بالمتعلّق، وهذا الترخيص إنّما يؤثر إذا لم يكن مانع عقلي، ومتى لزمّت المخالفة القطعيّة، فالعقل يمنع من تأثير الترخيص، فالعلم بطهارة أحدهما – مع العلم بنجاسة أحدهما – بلا أثر.

وممّا ذكرنا علم أنّه لا مانع من إجراء الإستصحابين المثبتين للتكليف، كاستصحاب نجاسة هذا الإناء واستصحاب نجاسة ذلك الإناء، فإنّهما يكونان على طبق العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، ولا تناقض بينهما وبينه من حيث الأثر، فالمقتضي للجريان موجود والمانع مفقود.

طريق الاصفهاني

وله مقدمات^(٦٧):

المقدّمة الأولى: إنّ الإنشاء من الأفعال الإختياريّة، والفعل الإختياري لا يكون بلا داعي، فتارة الداعي هو البعث والزجر، وأخرى الإمتحان، وثالثة الإستهزاء ... وهكذا ... فالإنشاءات تختلف باختلاف الدواعي، وإلّا، فإنّ الإنشاء

شيء واحد ... وهو ما لم يصل إلى المكلف يكون في مرحلة القوة. أي إنه في قوة البعث والزجر ... وفي قوة الإستهزاء، وهكذا ... فإذا وصل كان بعثاً وزجراً ... ولذا فإن الحكم ما يمكن أن يكون داعياً للمكلف، فإن كانت نفسه خالية من الموانع كان الحكم داعياً بالفعل. وهذا الإمكان متقوم بالوصول إليه، ولذا أشكل على شيخه في جعل الفعلية هي المرتبة الثالثة للحكم، وجعل التجزأ أي الوصول المرتبة الرابعة.

وعلى الجملة، إنه لولا الوصول فلا فعلية، لأن الفعلية إن أريد منها الفعلية من قبل المولى، فهي متحققة بمجرد الإنشاء، فإنه إذا أنشأ فقد بعث وزجر، فالفعلية من قبله متقومة بالحصول، وإن أريد منها الفعلية من قبل العبد، فإنها متقومة بالوصول إليه، ولذا، فإن للحكم مرتبتين فقط: الفعلية من قبل المولى والفعلية من قبل العبد، وهو وصول الحكم إليه علماً أو علمياً.

المقدمة الثانية: ما هي حقيقة العلم الإجمالي؟

لا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي، لا في نفس العلم ولا في المتعلق، إن العلم أمر موجود جزئي نفساني، وكل أمر موجود جزئي نفساني فلا يعقل أن يكون فيه إبهام وإجمال. إن الموجود عين المتشخص والمتعين. والوجود عين التشخص والتعين. هذا بالنسبة إلى نفس العلم. وأما بالنسبة إلى متعلق العلم — أي المعلوم — فإن الموجودات على قسمين: قسم مستقل في الوجود وغير متقوم بالغير، وقسم متقوم بالغير مستند في وجوده إليه، ولولاه لم يتحقق، مثل الحب والشوق والكره والبغض، فهذه الأمور مستقلة في مفاهيمها لكنها مستندة إلى الغير (الطرف) في وجودها. والعلم من القسم الثاني.

ثم إن طرف العلم، إما أمر موجود في الخارج وإما خصوصية موجودة في الذهن، وتلك الخصوصية إما مرددة وإما معينة، لكن الطرف الخارجي ليس هو الطرف للعلم حقيقة، لأن العلم أمر نفساني، وما هو قائم بالنفس لا يمكن أن يتقوم بالخارج، وإلا يلزم أن يكون النفساني خارجياً أو يأتي الخارج إلى النفس، وكلاهما باطل.

إن، للعلم الإجمالي طرف ولا يعقل أن يكون بلا طرف. والطرف ليس هو الخارج، ولا الصورة الذهنية المطابقة للخارج، لأن المفروض أنه ليس تفصيلياً، ولا الأمر المراد بين الأمرين، لأن المراد لا ذات له ولا وجود، وكل ذات فهي متعينة كالإنسان والشجر والبقر، وكل

وجود فهو متشخص متعين. فالعلم الإجمالي القائم بالنفس لا الخارج غير متقوم بالصورة المعينة المتشخصة ولا بالصورة المرددة، ولكنه متقوم بالطرف، فما هو الطرف؟
إنه عبارة عن الجامع بين الخصوصيتين، وهذا الجامع لا إجمال فيه.
فحقيقة العلم الإجمالي عبارة عن العلم بوجود ما لا يخرج من الطرفين.
فظهر أن لا إجمال، لا في العلم ولا في المعلوم.

فما الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي؟ وأين الإجمال؟
إن الإجمال هو في طرف المعلوم، أي: إن ما لا يخرج من الطرفين يحتمل أن يكون هذا الطرف ويحتمل أن يكون ذلك.

فالعلم لا إجمال فيه، وكذلك متعلق العلم، فإنه الحرمة الموجودة في البين مثلاً الجامعة بين الطرفين، وهذه الحرمة إما هنا وإما هناك.

وهذه المقدمة ناظرة إلى كلام المحقق الخراساني القائل بأن الصفات الحقيقية وكذا الأمور الإعتبارية يعقل تعلقها بالمردد، وعليه، فالعلم الإجمالي عبارة عن العلم بحرمة أحد الشئيين على وجه الترديد. وكذا لو أوصى بعنق أحد العبدین، أو وقف إحدى الدارين، أو طلق إحدى الزوجتين.

وخالف المحقق الإصفهاني فقال بأن الصفات الحقيقية كالعلم والجهل والحب والبغض لا تتعلق بالمردد، وكذا الأمور الإعتبارية.

المقدمة الثالثة: إن ما يكون موضوعاً لاستحقاق العقاب ويحكم العقل بقبحه، ليس هو تفويت الغرض الواقعي للمولى من حكمه، ولا مخالفة حكمه الواقعي، ولا الإتيان بالمبغوض عنده أو ترك المحبوب له، بل الذي يستحق عليه العقاب ويقبحه العقل هو تفويت المكلف الغرض الواصل إليه، فما لم يصل إلى المكلف لا يقبح تفويته.

إن فعلية الحكم الشرعي بالوصول كما تقدم، وفعلية الحكم العقلي باستحقاق العقاب على المخالفة، تدور مدار الوصول كذلك.

المقدمة الرابعة: إن الأفعال تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول ما لا يتصف لو خلى ونفسه بالحسن والقبح، وإنما يتصف بعروض عارض، كالأكل والشرب والقيام والقعود ونحوها.

والثاني ما يتّصف بذلك، ولكنّه يتغيّر بعروض العارض، كالصدق والكذب.
والثالث ما يتّصف بذلك ولا يقبل التغيّر، كالعدل والظلم، فإنّ الأوّل حسن بذاته والثاني
قبيح بذاته، ولا يخرجان عن ذلك.

خلاصة المقدمات:

المقدّمة الأولى: إنّ الوصول إلى المكلف قوام الفعلية.
والمقدّمة الثانية: إنّ العلم التفصيلي ليس توأمًا مع الجهل والتردد، والإجمالي توأم مع الجهل
والتردد، وهذا هو الفرق وإلا فكلاهما كشف وحجة عقلاً.
والمقدّمة الثالثة: إنّ موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب هو تقويت الغرض الواصل.
والمقدّمة الرابعة: إنّ مخالفة الغرض الواصل ظلم، وهو عنوان لا ينفك عن القبح وإستحقاق
العقاب، والترخيص فيه قبيح.

والنتيجة:

إنّ العلم الإجمالي منجز بالبرهان، والترخيص في المخالفة القطعية من المولى محال، فإنّه مع
فرض صدور البعث ووصوله، تقبح مخالفته، لأنّها ظلم، والترخيص في الظلم قبيح.
ثمّ إنّ هذا المحقّق أورد على نفسه بأنّ:

الواصل إلى المكلف في مورد العلم الإجمالي هو الجامع بين الطرفين أو الأطراف،
والخصوصية غير واصله، وحينئذٍ – وإن حُرمت المخالفة القطعية – تكون الموافقة القطعية
غير واجبة، وإلا يلزم رفع اليد عن المقدّمة الأولى.

فأجاب: إنّ موضوع حكم العقل بالقبح وإستحقاق العقاب هو صدق عنوان «الظلم» على المولى
بعدم المبالاة بحكمه، والمولى لا يرخص في ذلك ألبتة، ونحن في مورد العلم الإجمالي لمّا نعلم
بوجود المبعوض للمولى بين الطرفين، فإنّ إرتكاب أحدهما يعتبر عدم المبالاة بحكم المولى.
وكذا إذا علمنا بوجود الواجب بين الطرفين، فإنّ تركه عدم المبالاة بحكمه، فالمقتضي لحكم
العقل باستحقاق العقاب بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية موجود. إنّما الكلام في أنّه لا يقبل
الترخيص مثل حرمة المخالفة القطعية أو يقبل؟ هذا أمر آخر سيأتي تفصيله في المقام الثاني.

وتلخص: حرمة المخالفة القطعية، حكم العقل بالنسبة إليها، وأما بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، فالحكم العقلي في مرحلة الإقتضاء. وما أورد من أنه لا تجب الموافقة القطعية لعدم الوصول مردود.

هذا تقرير ما ذهب إليه المحقق الإصفهاني رحمه الله.

الكلام حول الطريق المذكور:

وللنظر فيما ذكر مجال واسع:

في المقدمة الأولى

أما ما ذكره في المقدمة الأولى، ففيه: إن قوة الشيء ليس هو الشيء، فقوة الإنسان ليس بإنسان، ولذا يصح السلب ولو كان هو لما صح. وأيضاً: فإن الحكم من الأمور الإختيارية للحاكم، وعلى هذا، فإن الحكم إذا صدر اتصف المولى بالحاكمية وإن لم يصل الحكم إلى المكلف، فهو قد حكم حقيقة، ولكن مقتضى ما ذكره من تقوّم الحكم بالوصول وأنه لولاه في قوة الحكم وليس بالحكم صحة سلب عنوان الحاكمية من المولى، وهذا خلف. هذا أولاً.

وثانياً: إن كل حكم — شرعياً كان أو عقلياً — فهو متأخر عن موضوعه رتبةً، وحكم العقل باستحقاق العقاب موضوعه هو الحكم الفعلي لا الإنشائي. وعليه، فإن قوله بأن الفعلية والتنجز في مرتبة واحدة — وأما قبل ذلك فالحكم في مرتبة الإنشاء — يستلزم أن يكون موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب هو الحكم الإنشائي — لضرورة تقدّم الموضوع على الحكم — وهذا أيضاً خلف.

بل الحق أن يقال: بأن فعلية الحكم — لا تدور مدار الوصول — إنما تدور مدار فعلية موضوعه، سواء كان واصلاً أو لا. وتوضيح ذلك هو: إن الحكم في مرتبة الإنشاء بداعي جعل الداعي يتوجّه إلى الموضوع المقدّر الوجود، وحينئذ يكون فعلياً من قبل المولى، فهو يقول: كلما تحقّق المستطيع وجب عليه الحج. وهذا الحكم يبقى في مرحلة الإنشاء — أي الفعلية من قبل المولى — حتى يتحقّق موضوعه وهو المستطيع، فإذا تحقّق حصلت له الفعلية وحكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة.

فما ذهب إليه عدّة من الأعاظم — من أنّ لكلّ حكم مرتبتين، مرتبة الإنشاء والجعل بنحو القضية الحقيقية، ومرتبة الفعلية بتحقق الموضوع بجميع قيوده. وحينئذ، فإنّ كان واصلًا إلى المكلف حكم العقل بالتنجيز وإلاّ حكم بالتعذير... فالفعلية غير التنجيز، وليس مرتبةً واحدة — هو الصحيح.

في المقدّمة الثانية

وأما ما ذكره في المقدّمة الثانية من أنّ العلم لا يتعلّق بالمردّد، فهذا حق، لأنّ المردّد لا ماهية له ولا وجود.

لكنّ قوله بأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع وهو لا ينجز الخصوصية غير صحيح، لأنّ: الجامع على قسمين، قسم لا يقبل الحكاية عن الخصوصية مثل الإنسان، فإنّ العلم بالإنسان لا يتجاوز عن الإنسان، وقسم يقبل ذلك، مثل مصداق الإنسان، فإنّه عنوان كلّ ينطبق على الخصوصيات، لأنّ ذاتي «مصداق الإنسان» هو الحكاية عن الفرد. وعلى هذا: ففي مورد العلم الإجمالي، ليس متعلّق العلم هو الكلّي، حتى يقال إنّ غير منجز للخصوصية، ولا المردّد حتى يقال لا ماهية له ولا وجود، بل هو الجامع الانتزاعي من قبيل مصداق الإنسان، فعنوان «أحد الإناءين» قابل للصدق على كلّ واحد منهما، لأنّ كلّ واحد منهما أحد الإناءين حقيقةً، فهو جامع ينطبق على كلّ من الفردين.

في المقدّمة الرابعة

وأما ما ذكره في المقدّمة الرابعة تقسيم العناوين إلى ثلاثة أقسام، فالكلام عليه هو: هل الحسن للعدل والقبح للظلم ذاتيّان لهما؟ قولان. والقول الآخر هو: إنّ الذاتي منحصر في ذاتي باب الكلّيات الخمس وذاتي باب البرهان^(٦٨). ومختار المحقّق الإصفهاني هو الثاني، وأنّ الحسن والقبح ليسا من الذاتيات الواقعية للعدل والظلم، بل هما من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام. وهذا المبنى عندنا مخدوش.

(٦٨) المراد من ذاتي باب البرهان ما يكون وضع ذات الشيء كافيًا في الانتزاع، مثل إمكان الممكن ووجوب الواجب وامتناع الممتنع، فإنّ إمكان الممكن — مثلاً — ليس بجنس ولا فصل ولا نوع ولا عرض عام ولا عرض خاص، لكنّه ذاتي، بمعنى أنّ نفس ذات الممكن يكفي لأنّ يحكم العقل عليه بعدم الإباء عن الوجود والعدم.

ومجمل الكلام عليه هنا هو: إنّ العلة لقبح الظلم أصبحت اختلال النظام، ولما كانت الحيثية التعليلية في الأحكام العقلية حيثية تقييدية، يكون اختلال النظام قيدا لقبح الظلم، وحينئذ يرد إشكالان:

الأول: عدم كون القبح ذاتياً للظلم، بل إنّ منشأ قبحه اختلال النظام. وهذا خلف.
والثاني: أنّه إنّما يقبح الظلم على المولى لو اختلّ النظام به وإلا فلا قبح. وهذا ممّا لا يلتزم به.

والتحقيق:

إنّ قبح الظلم ذاتي، وليس إعتبارياً ناشئاً من تطابق الآراء حفظاً للنظام، فهو مثل الزوجية للأربعة، وهو قبيح حتى لو لم يكن نظاماً أصلاً، ويوجب الخروج عن رسم العبودية للمولى ولو لم يكن في الوجود عقلاءً أصلاً.

المختار في المقام

هو حرمة المخالفة القطعية، وعدم جواز الترخيص فيها، لأنّه ترخيص في الظلم وهو قبيح، ولكنّ نقطة الخلاف هي إنّ الظلم قبيح ذاتاً لا لكونه مخالفاً للنظام. إنّّه لا يعقل الترخيص في المخالفة القطعية للزوم محالات:
الأول: نقض الغرض.

إنّ الأحكام الإلهية معلّلة بالأغراض، فالواجبات يجب الإلتزام بها، والمحرمات يجب الإجتنب عنها، تحصيلاً للغرض. وجعل المرخص معناه عدم لزوم الإلتزام، وهذا نقض الغرض.
الثاني: التناقض في حكم العقل.

لأنّ العقل يحكم بلزوم إطاعة المولى عند قيام الحجّة على التكليف، فلو جعل الترخيص من قبله، حكم العقل من أجله بحرية المكلف وعدم لزوم إطاعة المولى في الأحكام التي قامت عليها الحجّة.

الثالث: الترخيص في القبيح.

وهذا من المولى محال.
وتلخص: إنّ الترخيص في المخالفة القطعية محال من وجوه ثبوتية ثلاثة، اثنان منها ذاتيان والثالث بالعرض.
هذا كلّه ثبوتاً.

أما إثباتاً:

فقد ذكر الشيخ ما محصله: إن مفاد أدلة الأصول العملية كلّها هو جعل الحكم الظاهري حيث يوجد الجهل، فإذا وجد العلم ارتفع الحكم الظاهري، والعلم أعمّ من التفصيلي والإجمالي. مثلاً: جاء في ذيل دليل الإستصحاب: «انقضه بيقين آخر»، ومعنى ذلك أنه مع اليقين لا يوجد الحكم الظاهري. وعلى هذا، ففي أطراف العلم الإجمالي وإن كان لصدر الخبر موضوع لوجود الشك بالنسبة إلى كل منها، ولكنّ ذيله يقتضي عدم الجريان في الأطراف، فيقع التناقض بين الصّدْر والذيل.

أشكل على الشيخ

أولاً: إنّنا نتمسك من الأدلة بما ليس فيه العلم غايةً للحكم، فإنّ هذه النصوص لا يلزم فيها التناقض صدرًا وذيلاً حتى لا تجري، بل تكون جاريةً في أطراف العلم. وفيه: هذا يتمّ في أدلة الإستصحاب فقط، حيث أنّ بعضها خال من الذيل، لكنّ دليل قاعدة الحلّ والبراءة مشتمل على الغاية.

وثانياً: إن العلم المأخوذ غايةً في الأدلة، هو العلم بنفس ما تعلّق به الجهل، وفي مورد العلم الإجمالي يكون متعلّق الجهل هو الخصوصية، ومتعلّق العلم هو الجامع بين الطرفين – بعنوان ما لا يخرج عنهما، أو بعنوان أحدهما – والذي تعلّق به الجهل غير الذي تعلّق به العلم وهو أحد الأمرين.

إنّ، لا نجد في الأدلة دلالة على المنع من جريانها في أطراف العلم الإجمالي. وتحصل: أنّ المنع من جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي هو المنع الثبوتي. والنتيجة:

عدم جواز المخالفة العملية القطعية للمعلوم بالإجمال.
ويقع الكلام في وجوب الموافقة القطعية.

الكلام في

وجوب الموافقة القطعية

وعمدة البحث في هذا المقام في أنّ العلم علّة تامّة في هذه الجهة — كما كان كذلك في جهة المخالفة القطعيّة — أو أنّه في مرحلة الإقتضاء، فلو جاء أصلٌ بلا معارض في أطراف العلم أثرٌ أثره؟ قولان:

ذهب إلى الأوّل جماعة كالمحقّق الإصفهاني والمحقّق العراقي.
وإلى الثاني آخرون، كالمحقّق النائيني والمحقّق الخوئي.

نظريّة العليّة

استدلّ للقول بالعليّة بوجهين:

الوجه الأوّل: ما ذكره في الكفاية من التلازم بين حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة. ووجه التلازم هو: أنّ الترخيص في المخالفة القطعيّة يُناقض الحكم الموجود في البين والمعلوم إجمالاً، والترخيص في الموافقة القطعيّة — بأنّ يُكتفى بالموافقة الإحتماليّة — يناقضه إحتمالاً.

وكما أنّ التناقض الحتمي محال، كذلك التناقض الإحتمالي.

إشكال السيّد الخوئي

أشكل السيّد الخوئي^(٦٩): «بأنّ فعليّة الحكم إنّما هي بفعليّة موضوعه بما له من الأجزاء والقيود، فإنّ نسبة الحكم إلى موضوعه أشبه شيء بنسبة المعلول إلى علّته التامّة، فيستحيل تخلف الحكم عن موضوعه ... فلو أراد من قوله: إنّ الحكم الواقعي قد يكون فعليّاً من جميع الجهات: أنّ العلم التفصيلي مأخوذ في موضوعه كما يظهر من قوله: إنّ علم به المكلف يكون فعليّاً، فيردّه الإجماع والروايات الدالّة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ... وإنّ أراد أن العلم لم يؤخذ في موضوع الحكم الواقعي، ومع ذلك لا يكون فعليّاً قبل العلم به. ففيه: إنّ غير معقول، لاستلزامه الخلف على ما تقدّم بيانه».

نصّ عبارة الكفاية:

أقول: هذا نصّ الكفاية^(٧٠):

(٦٩) مصباح الأصول: ٣٤٩.

(٧٠) كفاية الأصول: ٣٥٩.

«ثم إنَّ الظاهر أنه لو فرض أنَّ المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً موافقته مطلقاً، ولو كانت أطرافه غير محصورة، وإنَّما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أنَّ عدم الحصر ربّما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم، مع كونه فعلياً لولاه من سائر الجهات. وبالجملة، لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها، في التجزّز وعدمه، فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك، مع ما هو عليه من كثرة أطرافه.

والحاصل، أنَّ اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم، ولو أوجب تفاوتاً فإنَّما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قلّة وكثرة في التجزّز وعدمه، ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك، وقد عرفت آنفاً أنَّه لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك، ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً، فتأمّل تعرف.

وقد انقذ أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها، ضرورة أنَّ التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً، وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً. ومنه ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً، إمّا من جهة عدم الإبتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الإضطرار إلى بعضها معيّن أو مردداً، أو من جهة تعلّقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر، كأَيام حيض المستحاضة ...».

وحاصل مراده:

تارة: التكليف فعليّ من جميع الجهات بحيث أنه قد تعلّقت به الإرادة أو الكراهة والبعث والزجر على ما هو عليه من الإجمال والترديد، فإنّ العلم الإجمالي بالنسبة إلى المخالفة القطعية علّة تامّة، للزوم التناقض في الترخيص، ولا فرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة.

وإذا تمّ هذا في طرف حرمة المخالفة القطعية، فهو يتم في طرف وجوب الموافقة القطعية كذلك، فهو علّة تامّة هنا أيضاً، للتلازم بين المقامين، وقد ذكرنا وجه التلازم.

والحاصل: إنّ وصول الحكم المعلوم بالإجمال إلى مرحلة البعث والزجر كان معناه وجود المصلحة أو المفسدة الملزمة في البين، وأنّ الشارع لا يرضى بتفويت المصلحة أو الوقوع في تلك المفسدة، فجعله المرخص في هذه الحالة تناقض. نعم إن كان المرخص في بعض الأطراف فهو تناقض إحتمالي، لكن التناقض محال سواء كان يقيناً أو إحتمالاً.

ثمّ قال: نعم لو لم يصل التكليف إلى مرحلة الفعلية من جميع الجهات، فلا المخالفة محرمة ولا الموافقة واجبة.

وعلى الجملة، إنه إذا كان العلم فعلياً من جميع الجهات كان علّة تامّة.

النظر في إشكال السيّد الخوئي

والجواب عن الإشكال واضح بالتأمل في كلام الكفاية. لقد أفاد أنّ التكليف فعليّ من جميع الجهات. أي أنّ الإرادة أو الكراهة والبعث أو الزجر محققان حتى مع كون العلم إجمالياً، وإذا كان كذلك فالتلازم بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة ثابت. أمّا مع فرض اعتبار العلم التفصيلي في الفعلية، فلا حرمة للمخالفة ولا وجوب للموافقة، لفرض عدم العلم التفصيلي.

لم يقل صاحب الكفاية: بأنّ التكليف مقيّد بالعلم حتى يشكل عليه بأنّه خلاف النصّ والإجماع أو أنّه خلف. بل قال: بأنّ التكليف يتقيّد تارة بالعلم وأخرى يكون مطلقاً بالنسبة إليه. وفي الصورة الثانية يستلزم جعل الترخيص في بعض الأطراف التناقض وهو محال.

والحاصل: إنّ الكبرى التي ذكرها تامّة، ولا يتوجّه إليها الإشكال، ويبقى الكلام في الصغرى ولم يتعرّض لها السيّد الخوئي.

الوجه الثاني: ما أفاده المحقّق العراقي^(٧١) مستشكلاً على المحقّق الميرزا القائل بكون العلم مقتضياً لا علّة تامّة. وهو يتمّ ضمن مقدّمات:

المقدّمة الأولى

إنّ التكليف إذا تنجّز فهو غير قابل للترخيص فيه، لا قطعاً ولا إحتماً — بل الترخيص يكون حيث لا تنجز قطعاً كالشبهة البدويّة — . لأنّ الترخيص مع التنجّز

إنّ في المعصية وهو محال، وكذلك في محتمل التنجز، فإنّه ترخيص في محتمل المعصية، وهو محال... ولذا تقرّر أنّ الإشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، لوجوب دفع العقاب المحتمل. وعليه، فالموافقة القطعية واجبة، لأنّه مع الموافقة الإحتتمالية يكون إحتمال العقاب باقياً. نعم، لو زال إحتمال العقاب أمكن جعل المرخص، ولا ريب أنّ العلم بيان، ومعه لا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل تجري قاعدة الإشتغال.

المقدّمة الثانية

إنّ التّجيز وإستحقاق العقاب على المخالفة متقومّ بأمرين: أحدهما التّكليف الواقعي، والآخر قيام الطريق المعترّ والحجة عليه، سواء كان من العقل أو الشرع، وبزوال كلّ من الأمرين ينتفي التّجيز. مثلاً: لو وصل الحكم وليس له واقعيّة، فهذا علمٌ بلا واقع، مثل الجهل المركّب، ولو كان هناك واقع بلا وصول كذلك لا يتمّ إستحقاق العقاب، لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان. إذن، التّجيز يدور مدار وجود الواقع وقيام البيان عليه. والعلم الإجمالي بيان بلا إشكال، وهو طريق إلى الواقع، ولا فرق بينه وبين العلم التفصيلي.

المقدّمة الثالثة

إنّ الجامع على قسمين:

١- الجامع قبل الإنطباق، وهو عبارة عن الطبيعيّ، مثل الصّلاة في «أقم الصّلاة». وهذا الجامع لا حكاية له عن الخصوصية.

٢- الجامع بعد الإنطباق، كما لو صلّى ثمّ علم ببطلان إحدى صلواته، فمتعلّق العلم هو الجامع بين الصلوات لا فرد منها، لكن هذا الجامع قد انطبق على أفرادها ثمّ حصل العلم به. وفي العلم الإجمالي، يكون متعلّق العلم هو الجامع لا الخصوصية، لأنّ كلّاً من الخصوصيّات مشكوك فيه، لكنّ هذا الجامع له حكاية إجماليّة عن الخصوصية. وقد جعل نظير المقام، لو رأى شبحاً من بعيد، فإنّه شبح فرد من الإنسان، ولكنه شبحٌ، أي صورة إجماليّة لا تفصيليّة لفرد الإنسان.

في مورد العلم الإجمالي يوجد علمٌ ويوجد شكٌ، فهو يحكي عن الخصوصية، لكنّ حكاية إجمالية لا تفصيليّة، وعليه، فالخصوصيّة تنتجّز بالعلم. لكنّ الخصوصية الإجماليّة.

المقدّمة الرابعة

إنّ حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ بعد الإشتغال تتجيزي وليس بتعليقي، سواء كان الفراغ وجدانياً أو تعبدياً، وإلّا، فإنّ العقاب محتمل وقد تقدّم أنّ جعل الترخيص في مورد إحتمال العقاب

محال. ولا يرتفع الإحتمال إلا بالإتيان بالمكلف به أو يكون مقبولاً لدى الشارع في مقام الإمتثال.

وعلى الجملة، فإنه إذا علم بوجوب صلاة جامعة للشرائط عليه، وشك في كون الصلاة المأتي بها كذلك، كان براءة ذمته مشكوكةً والإشتغال باق، وإحتمال العقاب على حاله، ولا يعقل إجراء البراءة مثلاً.

ولا فرق في ذلك بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي، ولو جاز إجراء البراءة لجاز مع العلم التفصيلي.

والحاصل، إنه مع العلم مطلقاً بالتكليف لا بدّ من تحصيل الفراغ اليقيني، وهو لا يتحقق إلا بالموافقة القطعية.

المقدّمة الخامسة

للشارع أن يجعل البديل في مقام الفراغ، سواء مع العلم الإجمالي أو التفصيلي، بأن يكتفي بغير الواقع عن الواقع لمصلحة التسهيل على العباد، كما هو الحال في قاعدة الفراغ مثلاً، إذ تتقدّم على قاعدة الإشتغال، حيث أنّ الذمّة مشغولة بالصلاة مع السّورة، ولكن الشارع عند الشك في الإتيان بالسّورة بعد السّلام يكتفي بالصلاة المأتي بها المشكوك في اشتمالها على السّورة. وعلى الجملة، فهو لا يرفع اليد عن التكليف في مقام الإشتغال، وإنما يجعل البديل عنه في مقام الإمتثال ويكتفي به، لمصلحة التوسعة على العباد، لأنّ المفروض أنّ المكلف كان ملتفتاً إلى العمل حين العمل، وعلى هذا السيرة العقلية.

لكنّ جعل البديل في أطراف العلم الإجمالي بإجراء الأصل في بعضها — بأنّ يقال بأنّ جريانه في طرف يثبت بالملازمة كون النجس — مثلاً — في الطرف الآخر، فيرتكب ما قام عليه الأصل، ويجعل الطرف الآخر بدلاً عن الواقع — غير صحيح، لأنّ كون الطرف الآخر بدلاً عن الواقع هو اللّازم العقلي لقيام الأصل، وهذا أصل مثبت ... نعم، لو كان القائم على الطّهارة في طرف أمانة من الأمانات، فإنّ لازم الأمانة حجة وينحلّ العلم الإجمالي.

وعلى الجملة، فإنه لا يتم جعل البديل بالأصل العملي، وعليه يكون الواجب الإجتتاب عن كلا الطرفين، وهذا هو الموافقة القطعية.

إشكالات السيّد الخوئي

قال السيّد الخوئي^(٧٢): فيه:

«النقض بما لو فرض كون الأصل الجاري في بعض الأطراف نافياً دون البعض الآخر، كما لو علم إجمالاً بوقوع نجاسة في أحد الإناءين وكان أحدهما متيقن النجاسة سابقاً، فإن أصالة الطهارة تجري في غير مستصحب النجاسة بلا إشكال، مع أنّ العلم بوجود تكليف فعلي موجود بالوجدان.

وتوهم: أنّ التكليف في مستصحب النجاسة ثابت قبل تحقق العلم الإجمالي على الفرض، فالعلم بوقوع النجاسة فيه أو في غيره لا يوجب علماً بحدوث تكليف جديد، فلا يقاس المقام بذلك. مدفوع: بأن سبق النجاسة في أحد الإناءين لا يضرّ بالعلم بالتكليف الفعلي المراد بين كونه ثابتاً من الأوّل وحدوثه فعلاً، فلو أمكن جعل الحكم الظاهري والإمتثال الإجمالي في هذا الفرض، أمكن في غيره أيضاً، لوحدة الملاك إمكاناً وامتتاعاً.

وإن شئت قلت: إنّ العلم الإجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، فكما يجوز أن يكتفي الشارع في مورد العلم التفصيلي بالتكليف بالإمتثال الإجمالي، كما في مورد قاعدة الفراغ والتجاوز، كذلك يجوز له الإكتفاء بالإمتثال الإجمالي في موارد العلم الإجمالي بطريق أولى».

المناقشة

وفيه: إنّ مورد العلم الإجمالي هو القضية المنفصلة، فالنجس إمّا هنا وإمّا هناك، وعندما يكون أحد الطرفين مسبوقاً بالنجاسة، فإنه لا قضية منفصلة كذلك، بل يقال: هذا (المستصحب النجاسة) نجس وذلك مشكوك النجاسة... فإذن، ما ذكره قياساً مع الفارق. فبحثنا هو في العلم الإجمالي بأن يكون الطرفان على السواء، إمّا وإمّا... ويراد جعل الأصل النافي في طرف. هذا مورد بحثنا، أمّا أن يكون في طرف أصل مثبت للتكليف — كما ذكر السيّد الخوئي — فهذا خارج عن البحث، والعراقي نفسه قد استثنى هذا المورد، فكيف لم يلتفت السيّد الخوئي إلى كلامه؟

والحاصل: إنَّ مورد بحثنا هو إشتغال الذمّة وأنه لا بدّ من الفراغ اليقيني، وفي المورد الذي نقض به لا يوجد إشتغال بل يوجد أصل مثبت للتكليف في طرف، فموضوع العلم الإجمالي منتف. وهذا حلّ المطلوب.

قال رحمه الله - بعد النقض المذكور:

الحلّ: بأنّ موضوع الاصول إنّما هو الشك في التكليف، وهو موجود في كلّ واحد من الأطراف بخصوصه، فإنّ إحتمال إنطباق التكليف المعلوم بالإجمال إنّما هو عين الشك في التكليف، فلا مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت.

أقول:

توضيحه: إنّ لا ريب في أن تعلّق التكليف بكلّ من الأطراف مشكوك فيه بالوجدان، ومع الشك تجري البراءة أو قاعدة الحلّ أو الطّهارة، فالمقتضى لجريان الأصل المرخص موجود. وأمّا المانع فليس إحتمال أن تكون النجاسة المعلومّة بالإجمال - مثلاً - في الطرف الذي أُجري فيه الأصل، لكن «الإحتمال» عين «الشك»، فالمقتضى للجريان في بعض الأطراف موجود ولا مانع عنه.

وفيه: إنّ كان التكليف في كلّ طرف مشكوكاً فيه، لكن إحتمال إنطباق المعلوم بالإجمال عليه موجود بالوجدان، فالشك في التكليف فيه مقرون باحتمال إنطباق تكليف منجزّ عليه، فيكون موضوعاً لقاعدة الإشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وبعبارة أخرى: فرق بين مورد الجهل المحض بالتكليف، ومورد الجهل المقرون بالعلم به ولو إجمالاً، وجريان الأصل يختصّ بالمورد الأوّل وهو مورد الشبهات البدويّة، أمّا في المورد الثاني، فيحتلّ الوقوع في المعصية، وترخيص الشارع الموجب لإحتمال الوقوع فيها محال، كترخيصه في الموجب للوقوع فيها يقيناً.

ومما ذكرنا ظهر ما في بيان المحقق الإصفهاني، وحاصله: إنّ ترك الموافقة القطعيّة ظلم على المولى وهو قبيح، والقبيح لا يقبل الترخيص.

فإنّ فيه: إنّ عدم المبالاة بحكم المولى وترك الموافقة القطعيّة له لا يجوز بلا إذن منه، فإذا كان إذن فلا «لا مبالاة» فلا «ظلم».

وبالجملة، كون ترك الموافقة القطعيّة ظلماً تعلّقي لا تنجزّي، ويشهد بذلك أنه إذا جاء نصّ خاصّ من المولى بجواز إرتكاب أحد الإناءين، فلا يظنّ بفضله أن يلتزم بعدم جواز الإرتكاب.

نعم، مجيء هذا الترخيص يكشف عن كون الطرف الآخر بدلاً. لكن المحقق العراقي يقول: لا يمكن للإطلاق جعل البديل. فقياس ما نحن فيه على المخالفة القطعية مع الفارق. هذا تمام الكلام على مبنى المحقق العراقي في المقام، وملخصه أنه ما دام العلم الإجمالي موجوداً، فإن جعل الترخيص في أطرافه محال. اللهم إلا أن ينحل العلم أو يجعل الشارع بدلاً عن الواقع، وإلا فالعلم علة تامّة.

ثمرة هذا الوجه

وتظهر نتيجة هذا الوجه فيما لو كان في طول أحد الطرفين أصل آخر، مثلاً: لو علم إجمالاً بنجاسة الثوب أو الماء، جرت قاعدة الطهارة في كلّ واحد من الطرفين، لكن توجد في طول قاعدة الطهارة في طرف الماء أصالة إباحة شرب الماء، لأن ذلك أثر طهارة الماء، بإباحة شربه مسببة عن طهارته، لكنه عندما يجري الأصل في السبب يستحيل جريانه في طرف المسبب. وفيما نحن فيه: لما تعارض قاعدة الطهارة في الطرفين وتتساقط، فهل يجري أصالة الإباحة في الماء ليفيد جواز الشرب؟ إن كان العلم علة تامّة للموافقة القطعية، فلا يجري أصالة الإباحة. وإن كان العلم الإجمالي في مرحلة الإقتضاء، جرت أصالة الإباحة، لكونها أصلاً بلا معارض. وهذه ثمرة نظرية العراقي.

نعم، في هذا المثال، قال الميرزا – القائل بالإقتضاء – أيضاً بعدم جريان أصالة الإباحة، لأنّ الأصول الثلاثة كلّها تسقط بالمعارضة، إذ السببية – وإن كانت بين طهارة الماء وشربه – مننفة بين أصالة إباحة شرب الماء وقاعدة طهارة الثوب، ولذا تتساقط كلّها. فيظهر أنّ هنا بحثين، أحدهما: كبروي في أنّ العلم علة تامّة أو لا؟ والآخر: صغروي، وهو في موارد العلم الإجمالي وأن يكون لأحد الطرفين دون الآخر أصل طولي، فهل تتعارض كلّها وتسقط، أو تجري بين الطرفين فقط ويبقى الطولي بلا معارض؟ هذا تمام الكلام على نظرية العلية.

نظرية الإقتضاء

وملخصها هو: إنَّ المانع من جريان الأصل المرخص ليس العلم الإجمالي بل تعارض الأصليين، فلو جرى في طرف ولم يكن له معارضٌ، كان المقتضي للجريان موجوداً والمانع مفقود. وتوضيح ذلك هو:

إنَّ كلاً من الطرفين مشكوك في حرمة، والشك هو الموضوع لجريان الإستصحاب، فالمقتضي لجريان الأصل موجود. وأمّا المانع، فهو إمّا ثبوتي بأن يلزم من جريانه محذورٌ، والمحذور إنّما يلزم إن لم يكتفِ الشارع في مرحلة الإمتثال بأحد الطرفين، ومع شمول دليل الأصل في طرف ينكشف اكتفاؤه بالطرف الآخر، فلا محذور. وإمّا إثباتي، وهو تعارض ذيل دليل الإستصحاب مع صدره، وقد تقدّم أن لا تعارض، لأنّ متعلّق العلم الإجمالي هو «أحدهما» ومع اختلاف المتعلّق فلا تعارض.

فانحصر المانع الإثباتي بتعارض الأصليين في الطرفين، لأنّ جعل الترخيص مستلزم للمخالفة القطعية، وجريان الأصل في طرق معيّن دون آخر ترجيح بلا مرجح، وفي أحدهما المرّد محال، لأنّ المرّد لا وجود له ولا ماهية... فالمانع إثباتي بهذا البيان. وعليه، ففي كلّ مورد لا تتحقّق المعارضة، كان الأصل جارياً، بقانون وجود المقتضي وعدم المانع – لأن المفروض أن لا مانع إلاّ التعارض – فكان العلم الإجمالي مقتضياً لا علة تامّة.

إشكالان من العراقي

ويبقى الجواب عن إشكالي المحقق العراقي وهما:

أولاً: عدم معقولية جريان الأصل بلا معارض حيث لا يكون جعل للبدل، لأنّه ترخيص في محتمل المعصية وهو محال، وقد ظهر أنّ الأصل لا يمكنه إفادة جعل البدل، لأنّه أصل مثبت وهو ليس بحجة.

ثانياً: النقض بالعلم التفصيلي، فإنّه إذا جرى الأصل بلا معارض وجاز لنا الإكتفاء بطرف، ففي العلم التفصيلي كذلك، كمثال الصلّة، بأنّ نتمسك بأصالة البراءة عن جزئية أحد الأجزاء المشكوك في الإتيان به، مع العلم التفصيلي بوجوب الصلّة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط. وهذا مما لا يلتزم به.

الجواب عن الإشكال الأوّل

ويمكن الجواب عن الأوّل بأنّ يقال:

إنّه تارةً يكون المحذور في أصل الدليل، وأخرى في إطلاقه. فإن كان في أصل الدليل، فلا ريب في سقوطه، وإن كان في الإطلاق، فالدليل يبقى ويسقط عن الإطلاق، ومع الشكّ في لزوم المحذور يكون المحكمّ قاعدة الإمكان وبها يُنفى إحتمال الإستحالة، وهذا الإمكان – ليس الإمكان العقلي الذي قال الشيخ الرئيس: كلّما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان – عقلائي، إذ سيرتهم على أنّه إذا ورد حكم واحتمل كونه مطابقاً للواقع أو على خلاف الواقع أو المصلحة، لم يأخذوا باحتمال المخالفة، بل يتمسّكون بالدليل أصلاً وإطلاقاً. وتوضيحه: أنّه إذا وصل الحكم من المولى الحكيم – الذي لا يحكم على خلاف المصلحة – فشكّ في كونه مطابقاً للمصلحة أو على خلافها، رجع الشكّ إلى أنّه إن لم يكن لهذا الحكم مصلحة في الواقع لم يحكم به المولى، وإن كان له مصلحة أمكن أن يحكم، فرجع الشكّ إلى إمكان الدليل أو إمكان إطلاقه، والسيرة قائمة على ترتيب الأثر على الحكم وعدم الإعتناء بالشك.

ومن فوائد هذه القاعدة: أنّه لو لم نتمكّن من دفع شبهة اجتماع الضدّين أو النقيضين في جعل الأحكام الظاهريّة، انتهى الأمر إلى أنّه هل يمكن جعل الحكم الظاهري أو لا؟ وقد تقرّر هناك أنّ أصالة الإمكان تقتضي الأخذ بأدلة الأحكام الظاهريّة ولم يحرز تحريم الحلال وتحليل الحرام. وفيما نحن فيه، المفروض شمول إطلاق حديث الرفع وعمومه لبعض الأطراف، غير أنّنا نحتمل عدم اكتفاء الشارع بالطرف الآخر في مقام الإمتثال ونحتمل اكتفائه به، فإن لم يكن قد اكتفى بالإطلاق محال، لكونه ترخيصاً في محتمل المعصية، وإن كان قد اكتفى، رجع الشكّ إلى إمكان الإطلاق وامتناعه، وقد ذكرنا أنّ مقتضى الأصل العقلائي والسيرة العقلانيّة هو الإمكان، وحينئذٍ تتحلّ مشكلة العراقي، لأنّها تتلخّص في أنّه هل لدليل الأصل المرخّص في مورد عدم وجود المعارض له إطلاقاً أو لا؟ وأصالة الإمكان تقتضي الأخذ بالإطلاق.

الجواب عن الإشكال الثاني

وعن الإشكال الثاني بأنّ يقال: هذا النقص غير وارد، ففي مورد العلم التفصيلي، تكون البراءة عن الجزئيّة – مثلاً – محكومةً باستصحاب عدم الإتيان بالجزء المشكوك فيه، ومع وجود الأصل المحرز الحاكم لا تجري البراءة، بخلاف مورد العلم الإجمالي، فإن الأصل الجاري في بعض الأطراف لا معارض له.

إشكال الكفاية

وهو: أنه مع العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، لا يمكن جعل الأصل المرخص في بعض الأطراف لاحتمال مناقضته مع الحكم المعلوم بالإجمال، لأنّ هذا الحكم مورد للإرادة والكرهية، وقد صدر به البعث والزجر فالتكليف فعلي ويقنضي الإمتثال، وجعل المرخص في طرف يحتمل أن يكون هو التكليف الفعلي ينتهي إلى إحتمال المناقضة، وهو محال.

الجواب

ويمكن الجواب عنه بأنّ يقال: إنّ فعليّة التكليف إنّ كانت تقتضي جعل الإحتياط حفظاً لذلك التكليف فلا ريب في استحالة جعل المرخص للزوم التناقض – أمّا إذا لم تكن كذلك، واحتملنا وجود المصلحة أو المفسدة الملزمة في متعلّق كذلك، ووجود مصلحة التسهيل على العباد، فما الوجه لوجوب الموافقة القطعيّة؟ بل إنّ مقتضى الجمع بين المصلحتين هو الترخيص في بعض الأطراف. ويشهد بذلك: أنه لو قام الدليل الخاص على جواز إرتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي، كشف عقلاً عن أنّ ملاك الحكم الفعلي الذي تعلّق به العلم الإجمالي غير واصل إلى مرحلة جعل الإحتياط، فإذا كان هذا مقتضى الدليل الخاص، فإنّه يمكن جعل الترخيص بالعموم والإطلاق كذلك، ولذا نرى الشارع قد يكتفي بالعمل المشكوك في واجديته لجميع ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط المعلومة بالتفصيل، كما هو الحال في قاعدة الفراغ والتجاوز مع إحتمال لزوم التناقض ...

فكما اكتفى الشارع بالموافقة الإحتماليّة مع العلم التفصيلي كذلك مع العلم الإجمالي.

وتلخص: إنّ فعليّة التكليف إنّ لم تصل إلى مرحلة جعل الإحتياط لا تنافي جعل المرخص في بعض الأطراف، فإنّه بقاعدة الامكان كما ذكرنا يمكن جعل المرخص والإكتفاء بالموافقة الإحتماليّة، وذلك يتحقّق بشمول إطلاق دليل الأصل لبعض الأطراف بلا معارض.

إشكال الإصفهائي على نظرية جعل البدل

وأشكل المحقق الإصفهاني على نظرية جعل البدل في حاشية^(٧٣) مطوّلة. وملخص كلامه في المقام:

إنّ جعل البدل يكون على نحوين: تارة: يكون في مرحلة الجهل بالحكم الواقعي، وحينئذ يكون ذا مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، كموارد قاعدة الفراغ، حيث لو شكّ بعد الفراغ من الصلّاة في طهارته، فإنّه يحكم بصحة الصلّاة ووجوب الطّهارة للصلّاة اللّاحقة، فقد جعل في ظرف الجهل بالواقع تخيير ظاهري بينه وبين البدل، لكون البدل واجداً لمصلحة الواقع، ولا منافاة بين هذا التخيير والحكم الواقعي كما لا يخفى. ومن الواضح أنّ هذا التخيير يحتاج إلى الأمر كسائر الواجبات التخييريّة، ولا يكفي مجرد الترخيص المستفاد من قاعدة الحلّ وأصالة البراءة.

وتارة: يكون بالإكتفاء بالإطاعة الإحتمالية في مرحلة الإمتثال بدلاً عن الواقع، فإنّه وإن اقتضى التكليف الواقعي الإتيان بالواقع، لكنّ مصلحة التسهيل على العباد تقتضي إكتفاء الشارع بالموافقة الإحتماليّة بجعل المرخص، ومثاله قاعدة الفراغ أيضاً، لكنّ بناءً على حمل الأخبار على التصرف في مقام الإمتثال، بمعنى أن يكون موجب الفراغ أعمّ من الواقع والبدل، وحينئذ، يكون حكم العقل بوجوب الإطاعة أعمّ من الإطاعة الوجدانيّة والإطاعة التعبدية.

قال: لو قام المرخص على بعض الأطراف فارتكبه وصادف الواقع، فهل العقاب باقٍ أو لا؟ إن كان باقياً، لزم الجمع بين الترخيص والعقاب، وهما متنافيان. ولو ارتكب الطرف الآخر أيضاً تقولون باستحقاق العقاب، وهذا معناه ترتّب العقاب على ضمّ غير الواقع إلى الواقع، وهذا محال.

فظهر أنّ جعل البدل كذلك ترخيصاً في المخالفة القطعيّة، وهو محال. فالإكتفاء بالموافقة الإحتمالية غير ممكن.

وبعبارة أخرى: إذا إكتفى الشارع بالموافقة الإحتمالية بالترخيص في ظرف، يقع السؤال هل هذا الترخيص مطلق أو مقيد أو مهمل؟ الإهمال محال، والتقييد لا وجه له، لأن معناه أنّ المكلف مرخص في هذا الطرف إن لم يكن هو الواقع، وهذا لا أثر له، فيتعيّن الإطلاق، فهو مرخص في الإرتكاب سواء كان مطابقاً للواقع أو لا، أي: إنه وإن كان هو الواقع فلا عقاب عليه، وإذا

كان هذا الطرف هو الواقع فارتكاب الطرف الآخر لا مانع منه، ومع ارتكاب الطرفين، هل يستحق العقاب أو لا؟ إن قلتم: لا، كانت المخالفة القطعية جائزة. وإن قلتم: يستحق العقاب، لزم القول باستحقاق العقاب على ارتكاب الحلال.

هذا هو الإشكال الأول.

وثانياً: إن الترخيص والإكتفاء بالموافقة الإحتمالية لا يمكن إلاً حيث توجد المفسدة في الموافقة القطعية – وإلاً فلا وجه لرفع اليد عن الإمتثال القطعي – فإذا وقع التزاحم بين المفسدة ومصلحة الواقع، ورفع الشارع اليد عن مصلحة الواقع انكشف أن مصلحة الواقع ليست على كل تقدير، والعقاب على مخالفة الواقع ليس على تقدير، فإذن، تجوز المخالفة القطعية.

المناقشة

ويقع الكلام معه في جهات:

الأولى: ما ذكره في القسم الأول من جعل البذل، وفيه إشكالان:

أولاً: كل حكم شرعي فهو تابع للملاك في أصل وفي كفيته، والحكم بلا ملاك محال وخصوصيته – بأن يكون عينياً أو كفاثياً، تعيينياً أو تخبيرياً مثلاً – بلا ملاك محال كذلك. هذه مقدّمة.

ومقدّمة أخرى: إن الأحكام الواقعية الشرعية – بأصلها وخصوصياتها – مشتركة بين العالمين والجاهلين وإلاً يلزم التصويب الباطل.

وبعد هاتين المقدّمتين الثابتتين نقول: المفروض أن يكون البذل المَجْعول في ظرف الجهل بالواقع وافياً بتمام مصلحة الواقع، وكان وفاؤه بذلك منشأً للتخبير في الظاهر، ولولا ذلك لما كان التخبير، كما هو الحال في كل الواجبات التخبيرية مثل خصال الكفارة.

وعليه، فإن لم يكن البذل وافياً بتمام مصلحة الواقع فلا تخبير، وإن كان وافياً، لزم عقلاً تقييد الوجوب التعيني للحكم الواقعي بالعالمين، لأن شموله للجاهلين يكون بلا ملاك.

ثانياً: إن كل حكم ظاهريّ يحتمل مطابقته للواقع، فلو قطع بمخالفته له لم يعقل جعله، فمع القطع بالحكم الشرعي – مثلاً – لا موضوع لأصالة البراءة وتكون مخالفةً للواقع.

وفيما نحن فيه: إنَّ التخيير حكم ظاهري، لاشتمال البديل على تمام مصلحة الواقع، لكن الحكم الواقعي تعيني، فيلزم أن يكون الحكم التخييري الظاهري مخالفاً للواقع قطعاً.

الثانية: ما ذكره في القسم الثاني من جعل البديل من الإشكال: بأنَّ اكتفاء الشارع بالموافقة الإحتمالية يستلزم رفع اليد عن العقاب على مخالفة الواقع، وهو ترخيصٌ في المخالفة القطعية.

ويرد عليه:

أمّا نقضاً: فبأنَّ من ضروريات الفقه قاعدة الحيلولة المستفادة من نصوص: (الوقت حائل) فلا يعتنى بالشك في خارج الوقت، وهذا ليس إلاَّ الإكتفاء بالموافقة الإحتمالية، وإلاَّ، فإن مقتضى قاعدة الإشتغال — لمن شك في خارج الوقت بأنه قد صلَّى في الوقت أو لا — هو الحكم بوجوب القضاء.

وهذا من القبيل الثاني لجعل البديل، لا الأول، لأنه كان في فرض الإتيان بالعمل ناقصاً، وفي قاعدة الحيلولة لا يأتي بعمل.

فكلَّ ما يكون الجواب عندكم عن قاعدة الحيلولة هو جوابنا في المقام.

وأما حلاً: فإنَّما يرد الإشكال في صورة انتهاء الترخيص إلى المخالفة القطعية، وهذا غير ممكن في مورد أصلاً، فلو علم إجمالاً بنجاسة الثوب أو الماء وسقطت قاعدة الطهارة في كليهما وجرت أصالة الإباحة في الماء بلا معارض، فهل ينتهي إلى المخالفة القطعية؟ كلا، لأنَّ الواقع إن كان في الطرف غير المرخص فيه، فالأصل النافي غير جار هناك والعقل حاكم بالإجتنب عنه، وإن كان في الطرف المرخص فيه، فإنَّ إحتمال وجود الواقع في الطرف الآخر موجود، وليس له ارتكابه لأنه إستهانة بحكم المولى، فأين جواز المخالفة القطعية؟

الثالثة: ما ذكره أخيراً من أنَّ الإكتفاء بالموافقة الإحتمالية يكون بوقوع التزاحم بين الملاكين، ففي الموافقة القطعية مفسدة أوجبت رفع الشارع اليد عنها — لأنَّ رفع اليد عن الموافقة القطعية لا يكون بلا ملاك — وهذه المفسدة تزاحم ملاك الحكم الواقعي، وبذلك ينتفي ملاك الحكم الواقعي، وبانتفاء الملاك ينتفي الحكم، وحينئذ تجوز المخالفة القطعية.

ويرد عليه:

أمّا نقضاً، فبجميع موارد إكتفاء الشارع بالموافقة الإحتمالية، كالتشك من كثير الشك، والشك بعد الفراغ، والشك بعد الوقت، ففي جميع هذه الموارد الموافقة إحتمالية وليست قطعية.

وأما حلاً: فقد تقدّم في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي: أنّ الملاك في الحكم الظاهري في نفس الحكم، أما في الحكم الواقعي ففي متعلّقه. مثلاً: إذا وجب الإحتياط – وهو حكم ظاهري – في مورد، فالملاك في نفس الإحتياط، وليس في المتعلّق، لأنّ الإحتياط هو الجمع بين الأطراف، وليس في شيء من الطرفين ملك. مثلاً: يجعل الشارع الإحتياط في شيئين أحدهما ملك للغير، فأما الذي هو في الواقع ملك للغير، فهناك ملك الواقع، وأما الطرف الآخر الذي هو ملك للمالك، فلا مفسدة في التصرف فيه. إذن، ليس في جعل الإحتياط ملك إلاّ نفس الإحتياط. وكذلك جعل الترخيص في بعض الأطراف، بل هو حكم ظاهري والمصلحة في نفس الجعل. وأما الحكم الواقعي فهو على حاله، ولا يعقل التزاحم بين ملك الحكم الظاهري وملاك الحكم الواقعي لما ذكرنا من أنّ الملاك في الظاهري في نفس الحكم وفي الواقعي في متعلّقه.

هذا تمام الكلام.

وقد ظهر أنّ الحق هو الإقتضاء لا العلية التامة، فإنّه إذا كان الأصل بلا معارض، جرى في أطراف العلم الإجمالي. وإلاّ، فإنّ تعارض الأصول هو المنشأ لتنجيز العلم.

أقول:

هذا ما استفدته من كلام شيخنا دام بقاءه. وكأنّه يتلخّص في عدم المنع من الترخيص في بعض الأطراف ثبوتاً، لكنّ المهمّ هو مقام الإثبات. وهذا ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ رحمه الله، كما لا يخفى على من راجع تقرير بحثه^(٧٤).

القول بالتخيير

وهو القول بجريان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي على البديل، بأنّ يكون المكلف مخيراً في إجراء الأصل النافي للتكليف في أحدهما في حال ترك الآخر، فيكون أحدهما بدلاً عن الآخر في ظرف الإمتثال، وجعل البديل بيد المكلف نفسه.

قال الميرزا^(٧٥):

(٧٤) منتقى الأصول ٥ / ٧٨ – ٧٩.

(٧٥) فوائد الأصول ٤ / ٢٧.

ذهب إليه بعض الأعظم في حاشيته على الفرائد، وتبعه بعض أعيان أهل العصر. وتقريبه: إنَّ موضوع إطلاق دليل الأصل محقق في كلِّ طرف، فالمقتضي لجريانه في مرحلة الإثبات تام، والمانع، إمَّا في مرحلة الظهور وإمَّا في مرحلة الحجية. أمَّا الظهور، فلا مانع عنه، وأمَّا الحجية، فلا محذور في جعل أصل الحلية والبراءة بالنسبة إلى كلِّ طرف، وإنَّما هو في إطلاق دليل الأصل، لأن مقتضى الإطلاق جواز ارتكاب كلِّ طرف، سواء ترك الآخر أو لا، وهذا معناه الترخيص في المخالفة القطعية، فالمشكلة تأتي من ناحية الإطلاق، فنرفع اليد عن الإطلاق في كلا الطرفين – بحكم: الضرورات تتقدَّر بقدرها – ويبقى أصل الجعل في الطرفين، فيجري الأصل في كلِّ منهما بشرط ترك الطرف الآخر.

الجواب

وأجاب الميرزا^(٧٦) – وهو من القائلين باقتضاء العلم الإجمالي – بما حاصله:
إنَّ التخيير على ثلاثة أقسام:

الأول: التخيير المجعول في بعض الأحكام الشرعية الفرعية، كما في خصال الكفارة، وكذا في الأخذ في المسألة الأصولية كالخبرين المتعارضين إذ قال عليه السلام (إذْنُ فَتْخِيرِ)^(٧٧)، والعامل في الفرعيات هو المكلف، والأخذ في المسألة الأصولية خصوص المجتهد.
الثاني: التخيير الذي هو مقتضى الدليل والكاشف، كما لو قام دليل على وجوب إكرام العلماء، ثم جاء دليل آخر يخرج زيدا وعمراً من تحت العام، غير أنَّه كان مجملاً، لا ندري هل المطلوب ترك إكرامهما أو ترك الجمع بينهما في الإكرام، بأنَّ يكرم كلَّ منهما في ظرف ترك إكرام الآخر وبعبارة أخرى: هل التخصيص مطلق أو أحوالي؟

ومقتضى القاعدة في مرحلة الكاشفية رفع اليد عن حجية دليل العام على قدر قيام الحجّة على خلافه، وهو إكرام كلِّ واحد في حال ترك إكرام الآخر، لأنَّ حجية العام بالنسبة إلى زيد وعمرو تامّة، لكنَّ الأمر في ظرف التخصيص يدور بين خروجهما على كلِّ حال أو مقيداً بالمعية بينهما، فترفع اليد بقدر الضرورة والقدر المتيقن، فينقيد وجوب إكرام كلِّ منهما بترك إكرام الآخر، أي لا يجمع بينهما في الإكرام.

(٧٦) المصدر.

(٧٧) عوالي اللئالي ٤ / ١٣٣.

الثالث: التخيير الذي هو مقتضى المنكشف والمدلول. وتوضيحه: إن كلَّ مجعول شرعي فهو يقتضي صرف القدرة فيه من أجل الإمتثال، فإن كانت القدرة على أحد مجعولين – كإنقاذ أحد الغريقين – فقط، كان مقتضى ذات المجعول المشروط بالقدرة هو التخيير، لأن صرف القدرة في كل منهما يرفع موضوع الآخر. وهذا هو مقتضى القاعدة في جميع موارد التزام. فهذه هي أقسام التخيير. وما نحن فيه ليس مورداً لشيء من الأقسام، فلا دليل على التخيير في المقام، فالقول به ساقط.

تقريب العراقي

وقرب المحقق العراقي^(٧٨) القول بالتخيير هنا بأنه من قبيل القسم الثاني، لأنَّ إطلاق حديث يشمل الطرفين، إلا أنَّ المانع عن جريانه في كليهما هو حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية، أمَّا جريانه في كلِّ طرف في حال ترك الطرف الآخر فلا مانع منه، فيؤثر المقتضي أثره، ويكون المكلف مخيراً.

الجواب:

أجاب الميرزا في الدورة الثانية^(٧٩): بالفرق بين إقتضاء الدليل اللفظي والدليل العقلي. ففي المثال كان المقتضي بحسب دليل العام تاماً، وكان المانع بالنسبة إلى الأكثر وهو التقيد بالمعية بين زيد وعمرو في الإكram فقط، فتقيد العام. أمَّا هنا، فالتقيد غير ممكن، لعدم إمكان الإطلاق، لأنَّ التقابل بين الإطلاق والتقيد تقابل العدم والملكة.

تقريب العراقي بوجه آخر

وقربه: بأنه من قبيل القسم الثالث، إذ في المقام ملاكان، أحدهما: ملاك الواقع والآخر مصلحة التسهيل، وحيث لا يمكن الجمع بين الملاكين، تتقدّر الضرورة بقدرها، برفع اليد عن أحدهما في ظرف حفظ الآخر، بعين ما ذكره في مثال القسم الثالث.

وفيه:

(٧٨) نهاية الأفكار ٣ / ٣١٨ – ٣١٩.

(٧٩) أجود التقريرات ٣ / ٤٢١.

إنّ ملاك التزام — وهو وحدة القدرة — غير موجود هنا، لقدرة المكلف على الجمع بين الأمرين، بل ما نحن فيه من قبيل التعارض، إذ الحاكم لا يمكنه جعل التسهيل في الطرفين معاً، فالمحذور في مقام الجعل — وهو جعل كلا الإطلاقين — يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية. وأجيب^(٨٠):

عمّا ذكره الميرزا في الجواب عن التقريب الأول: بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضاد لا العدم والملكة. على أنّه ليس كلّما امتنع الملكة امتنع العدم، فالجهل في حقّ البارئ تعالى ممتنع والعلم واجب. لكنّه جواب مبناي.

التحقيق

بل التحقيق في الجواب عنه:

أمّا نقضاً: فبالإطلاق والتقييد في باب الترتيب، حيث نقول هناك بضرورة إطلاق الأهم واستحالة إطلاق المهم، وإلاّ لزم طلب الضدّين.

وأمّا حلاً: فمن حيث الكبرى نقول: إستحالة الملكة أو عدم الملكة:

تارة: هي على أثر عدم الشأنيّة، فالجدار يستحيل فيه البصر والعمى معاً.

وأخرى: هي إستحالة وقوعيّة، كما إذا امتنع العمى في شخص بالإمتناع الوقوعي، فإنّه لا يمتنع فيه البصر.

ومن حيث الصغرى نقول: بأنّ الشأنيّة للملكة وعدمها — أي الشرب وعدم الشرب في المثال — محفوظة، ولكن الإستحالة هي من جهة ترتّب الترخيص في المعصية على الإطلاق، فالإستحالة وقوعيّة، ولا ملازمة بين الإستحالة الوقوعيّة للإطلاق واستحالة التقييد. فما ذكره الميرزا مردود نقضاً وحلاً.

الكلام على التخيير

وأمّا الكلام على التخيير فنقول:

(٨٠) مصباح الأصول: ٣٥٤ — ٣٥٥.

قد أُجيب عنه: بأنه كما أنّ الإطلاق يستلزم الترخيص في المعصية، كذلك التقييد. وقد ارتضاه السيد الخوئي^(٨١).

وأجيب عنه بوجهين:

الأوّل: ما ذكره الشيخ الحائري^(٨٢) وحاصله: إنّ لا يعقل إطلاق الدليل بالنسبة إلى حال فعل المتعلّق وتركه. أمّا بالنسبة إلى حال الفعل، فلأنّه بمجرد كونه فاعلاً يخرج الفعل بالإمتثال عن تحت القدرة، وكذا بمجرد المعصية، وإذ يكون غير مقدور يخرج عن تحت إطلاق الحكم. وبعبارة أخرى: لا يعقل حفظ الحكم في صورة وجود وتحقّق متعلّقه، لأنّه طلب للحاصل، وكذا إذا فرضنا أنّه معدوم بالترك، فمع فرض العدم يكون طلب الفعل طلباً للنقيضين.

أقول:

أمّا من حيث الكبرى، فإن ما ذكره إنّما يتمّ في الأفعال الآنيّة، إذ لا موضوع مع مضيّ الآن، وحينئذ لا معنى لإطلاق الأمر، أمّا قبل مضيّه، كان نفي إطلاق الأمر مستلزماً للقول بعدم كون الإتيان طاعةً والترك معصيةً، مع أنّ الإطاعة والمعصية متقوّمان بالأمر، فلا بدّ من الإطلاق. وأمّا من حيث الصغرى، فقد قال المحقّق الإصفهاني: بأن ما ذكره لا علاقة له بالبحث، إذ تكون الإباحة المشروطة بترك الطرف فعليّةً بتحقّق شرطها وهو ترك الطرف، فإذا تحقّق الشرط جاء الإشكال وهو إباحة الإرتكاب، وهو ترخيص في المخالفة القطعيّة. ولعلّه يريد أن مع تحقّق التركين يلزم الترخيص للطرفين في حال الترك، والترخيص في حال الترك غير معقول، فيكون لما ذكره ربط بالبحث.

ولكن يدفعه: أنّه لا مانع من أن يكون التارك لأحد الطرفين إلى الأبد مرخصاً في إرتكاب الآخر من أوّل الأمر. وهذا هو التخيير.

الثاني: ما ذكره المحقّق الإصفهاني^(٨٣) من أنّ الواجب المشروط لا ينقلب إلى المطلق بعد تحقّق شرطه، بل هو مشروط دائماً، فما دام الترك للطرف متحقّقاً يكون الترخيص في هذا المشروط بترك الآخر متحقّقاً وإلا فلا، وحينئذ، لا يلزم الترخيص في المخالفة القطعيّة أبداً. وبعبارة

(٨١) مصباح الأصول: ٣٥٥.

(٨٢) درر الفوائد: ٥٠٤.

(٨٣) نهاية الدراية ٤ / ٢٤٩.

أخرى: إنّ الجمع بين الترخيصين – إذ لكلّ طرف ترخيص مشروط بترك الآخر – أمر،
والترخيص في الجمع، أي المخالفة القطعيّة، أمر آخر. فالإشكال على التخيير مندفع.

التحقيق في الجواب عن التخيير

إنّ الترخيصين المشروط كلٌّ منهما بترك الآخر لا يجتمعان مع الحكم الواقعي الموجود في
البين، لأنّ الإهمال في حكم الحاكم غير معقول، وإطلاق الإباحة كذلك، فيتعيّن التقييد، فيكون كلٌّ
من الإباحتين الظاهريتين مقيداً بترك الآخر، وهذا معناه وجود الحكمين الظاهريين على خلاف
الحكم الواقعي المقطوع به، وهو حرمة شرب أحد الإناءين.

كلام الشيخ الحائري ونقده

وأما ما ذكره الشيخ الحائري^(٨٤) من أنّ المانع عن التخيير أمران:

أحدهما: إنّ مقتضى أخبار احتجاج الله بالعلم وعدم السّعة في العلم هو: عدم السّعة في أطراف
العلم الإجمالي، لوجود العلم، فلا مورد لدليل البراءة: (الناس في سعة ما لا يعلمون) في الشبهات
المقرونة.

الثاني: إنّ أدلّة الأصول هي في مقام جعل الترخيص في مورد الشك من حيث أنّه شك،
والأحكام الحيثيّة لا نظر لها إلى الحيثيّات الأخرى والعناوين الطارئة، فالغنم حلال من حيث أنّه
غنم، ولا إطلاق لحليّته ليكون حلالاً حتى مع حيثيّة الغصب مثلاً، وإلاّ يلزم التعارض بين دليل
الحليّة ودليل الغصب في مورد الاجتماع، وهو الغنم المغصوب، وإذا تعارضتا تساقطا، ويكون
المرجع أصالة الحلّ، فلا حرمة للغنم المغصوب، وهذا ما لا يلتزم به أحد. إنّ، لا إطلاق.

وعلى هذا، فإنّ حديث الرفع يرفع ما لا يعلمون من حيث أنّه لا يعلم، فإذا وجدت حيثيّة الإقتران
بالعلم لم يجر الحديث، بل يجري دليل هذه الحيثيّة، وهو ما دلّ على لزوم إمتثال الحكم المعلوم.
ففيه:

أمّا الأمر الأوّل، فإنّ ما ذكره من المحذور يتم بناءً على تجزيّة الحكم العقلي بوجوب الموافقة
القطعيّة في أطراف العلم. وأمّا بناءً على تعليقيّته، فإنّ أدلّة الترخيص في إرتكاب بعض
الأطراف تعييناً أو تخييراً ترفع موضوع حكم العقل، فلا محذور. والمسلك الثاني هو مختار
الشيخ الحائري.

وأما الأمر الثاني، فيتم ما ذكره إن كانت أدلة الأصول المرخصة أحكاماً حثيةً، فنقول: كلّ عنوان مأخوذ في شيء من الأحكام، إما يكون مطلقاً وإما مقيداً، لأنّ الإهمال غير معقول، فـ«ما لا يعلم» المنقسم إلى الذي في أطراف العلم والذي في غيره، ويصدق على كليهما عقلاً و عرفاً بلا تفاوت، إما مطلق أو مقيد.

على أنّه لو كانت أدلة الأصول حثيةً، فإنّ الحكم الحثي لا يأتي في أطراف العلم، وحينئذ، لا موضوع للتعارض حتى يقال بسقوطها في أطرافه بالتعارض ... لكنّه يقول بجريان الإستصحابين – اللذين لا سببيةً ومسببيةً بينهما – وأنه يلزم من ذلك المخالفة القطعية، فيتعارضان ويتساقطان ... فنقول: إنّ شمول أدلة الأصول لأطراف العلم وسقوطها بالتعارض، دليل على عدم كونها حثيةً، وإلا فلا معنى للشمول والتعارض.

ثمّ إنه قيل: بأنّ الإشكال ليس في إنتهاء التخييرين إلى المخالفة القطعية حتى يرتفع بما ذكره المحقّق الإصفهاني، بل في الجمع بين الترخيصين، من جهة أنّه ترخيص في المعصية وهو قبيح من المولى.

وفيه: إنّ قبح الإذن في المعصية هو من جهة الإنتهاء إليها قطعاً أو إحتماً، ومع عدم الإنتهاء مطلقاً، بل كون الإذن ملازماً دائماً لعدم تحقّق المعصية فلا قبح ... كما لا يلزم التناقض في حكم العقل. فلا إشكال من هذه الجهة.

تتميمٌ وفيه أمران

الأوّل

ذكر في مصباح الاصول في مقدّمة مباحث الشك في المكلف به: «أنّ إحتمال التكليف الإلزامي بنفسه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته، ومعه كان العقل مستقلاً بلزوم التحرّز منه وتحصيل المؤمّن، وهذا هو الملاك في حكم العقل بلزوم الإطاعة ... بلا حاجة إلى البحث عن منجزية العلم الإجمالي...»^(٨٥).

وفيه: إنّ موضوع إحتمال العقاب هو إستحقاق العقاب الذي موضوعه التكليف الذي قام عليه البيان والحجّة، والمساوقة المذكورة مستحيلة، لاستحالة كون إحتمال العقاب بياناً، وإلا لم تجر

قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وأمّا ثبوت المساوقة المذكورة في الشبهة الحكمية قبل الفحص، فلأنّ وظيفة العبد هو الفحص، فلو تركه لأخلّ بوظيفة العبودية، فالمساوقة من هذه الجهة. فظهر أنّ احتمال التكليف إن كان مساوقاً لاستحقاق العقاب، لزم الإلتزام بكون احتمال التكليف بياناً أو الإلتزام بكون نفس التكليف — لا قيام الحجّة على التكليف — موجباً لاستحقاق العقاب. وكلاهما باطل.

إذن، لا مساوقة. فلا بدّ من البحث عن منجزية العلم الإجمالي.

الثاني

جاء في حاشية الكفاية للسيد البروجردي^(٨٦) في توضيح المتباينين والأقل والأكثر ما نصّه ملخصاً:

المتباينان عبارة عن الشئيين الذين يكون بينهما بينونة إمّا ذاتاً وماهية، كما إذا كان أحدهما معنوياً بعنوان خاصّ غير عنوان الآخر كصلوة الظهر والعصر مثلاً، فإنّ أحدهما معنون بعنوان الظهر والآخر بعنوان العصر، ومثّل صلاة الظهر مع الجمعة، وإمّا بحسب الخصوصيات الشخصية والمشخصات الفردية والوجودية، وإن كانا طبيعة واحدة، مثل صلاة القصر والإتمام مثلاً، فإنّهما وإن كانا طبيعة واحدة، إلّا أنّ كلّاً منهما متخصصّ بخصوصية مخصوصة ليست في الآخر، وتوهم أنّ صلاة القصر والإتمام طبيعتان مختلفتان، مدفوع.

وأمّا الأقلّ والأكثر: عبارة عمّا يكون الأكثر محتوياً للأقلّ بحيث يكون الأكثر هو الأقلّ مع شيء زائد، ولم يكن الزائد مانعاً عن إنطباق عنوان المأمور به على الأقلّ، فإنّه إن كان الزائد مانعاً عن الإنطباق يكون الإضافة بينهما تبايناً، فإنّ الأقلّ حينئذ باعتبار مانعية هذا الزائد يكون واجداً لما كان الأكثر فاقداً له وإن كان أمراً اعتبارياً، وكذلك في طرف الأكثر، فإنّه يكون واجداً لما يكون الأقلّ فاقداً له من الأجزاء الزائدة، مثل الصلاة مع السورة وبدونها، فإنّها مع السورة تكون محتوياً لسائر الأجزاء مع شيء زائد وهي السورة، ولا يكون السورة مانعاً للأقلّ بحيث إن كان المأمور به هو الأقلّ وأتى المكفّ بالأكثر لا يبطل الأقلّ بل يكون صحيحاً. وما ذكرنا إنّما يكون لو خلّى وطبعه مع قطع النظر عن عروض مانع عن الصحة، مثل أن يأتي بالسورة بعنوان التشريع، إذا قلنا بأنّ مطلق التشريع في العبادة مبطل لها.

(٨٦) الحاشية على كفاية الأصول ٢ / ٢٦٤.

تنبيهات

دوران الأمر بين المتباينين

التنبيه الأوّل

في الأصول الجارية في أطراف العلم

إنّ الأصول الجارية في أطراف العلم قد تنفي التكليف وقد تثبتته.

والأصول النافية، إمّا أن تكون من سنخ واحد، كأن يكون الأصل الجاري في الطرفين هو قاعدة الطّهارة. وإمّا لا تكون من سنخ واحد، كأن يكون في طرف قاعدة الطّهارة وفي طرف أصالة الحلّ.

مثال الأوّل: أن يكون هناك ماءان أحدهما نجس، فالأصل الجاري في كليهما قاعدة الطّهارة. فهما من سنخ واحد.

ومثال الثاني: أن يكون هناك علم إجمالي بنجاسة الماء أو كون الثوب غصباً، فالأصل الجاري في الماء قاعدة الطّهارة، والجاري في الثوب أصالة الحلّ.

ثمّ إن كانا من سنخ واحد، إمّا لا يكون لأحدهما أصل طولي، كما في المثال المذكور. فهو خارج عن البحث. وإمّا يكون أحدهما مختصاً بالأصل الطولي دون الآخر، أو يكون لكلّ منهما أصل طولي.

توضيح ذلك: إنّ الأصول على قسمين: طولية وعرضية، العرضية ما عرفت، والطولية هي التي لا يتحقّق لها الموضوع مع فرض وجود الأصل في المرتبة السابقة. مثلاً: لمّا وقع الشك في طهارة أحد الماءين ونجاسته، فالأصل الجاري في كليهما هو قاعدة الطّهارة، ولكنّ بعد هذه القاعدة قاعدة أخرى، وهي أنّ كلّ واحد منهما يشك في حليّة شربه وعدمها، إلّا أنّ جريان قاعدة الطّهارة في المرتبة السابقة لا يدع مجالاً لجريان أصالة الحلّ فيهما، لأنّ الحليّة والحرمة

مستببان عن الطهارة والنجاسة، ومع جريان قاعدة الطهارة لا يبقى الشك حتى يكون موضوعاً لجريان أصالة الحلّ.

والحاصل: إنّ هنا ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: أنّ الأصلان من سنخ واحد، ولأحدهما أصل طولي، كما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسة في الماء أو على الثوب، فإنّ الأصلين إمّا لا يجريان أو يسقطان بالمعارضة، لكنّ الكلام في الأصل الطولي الموجود في طرف الماء، حيث يشكّ في جواز شربه وعدم جوازه، فهل كما كان العلم الإجمالي منجزاً فلم تجر القاعدتان في الطرفين، يكون منجزاً بالنسبة إلى الأصل الطولي، بأنّ يمنع من جريان أصالة الإباحة للشرب، أو لا لكونه بلا معارض فيجوز الشرب؟ قولان.

ولا يخفى أنّ هذا البحث إنّما يطرح بناءً على مسلك الإقتضاء، لأنّ مقتضى مسلك العليّة هو التنجيز وإنّ كان الأصل بلا معارض.

قال الميرزا بالمنجزية وأنّه لا يجري الأصل الطولي.

وقال السيّد الخوئي: بجريان الأصل.

رأي السيّد الخوئي

جاء في مصباح الأصول^(٨٧): إنّ الملاك في تنجيز العلم الإجمالي للتكليف المعلوم بالإجمال هو تساقط الأصول في أطراف العلم، فإذا كان الأصل الجاري في الطرفين من سنخ واحد كقاعدة الطهارة، فلا مناص من القول بعدم شمول القاعدة لكلا طرفي الشبهة، لأنّها إن جرت في الطرفين، لزم الترخيص في المعصية، وإن جرت في طرف دون آخر، لزم الترجيح بلا مرجح. ولذا لا تجري القاعدة في الطرفين.

وأما الأصل الطولي الخاص بأحدهما، فالملاك لعدم الجريان مفقود، إذ لا يلزم من القول بجواز شرب الماء بأصالة الإباحة ترخيصاً في المعصية، ولا يلزم منه الترجيح بلا مرجح، لفرض أنّ لا طرف له.

وهكذا يكون المورد من صغريات الرجوع إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم، كما لو علم بنجاسة الماء في زمان وبطهارته في زمان آخر وشك في المتقدم منهما، فإنّه بعد تساقط

الإستصحابيين – أي إستصحاب عدم التقدّم في هذا واستصحاب عدم التقدّم في ذاك – بالمعارضة، يكون الأصل المحكّم هو قاعدة الطّهارة. قال شيخنا: وهذا الإستدلال قوي.

هذا، ولا يخفى أنّ قول السيّد الخوئي بجريان الأصل الطّولي مختصّ بما إذا كان مغايراً مع الأصل المتقدّم عليه في المؤدى كما عرفت من المثال، أمّا لو كان موافقاً له في المؤدى، كما لو كان لأحد الطرفين حالة سابقة في الطّهارة فتستصحب طهارته، فإنّ الإستصحاب يتعارض مع قاعدة الطّهارة في الطرف الآخر ويتساقطان، فيكون الأصل الطّولي لمستصحب الطّهارة هو قاعدة الطّهارة، وحيث أنّ قاعدة الطّهارة توافق الإستصحاب في المؤدى، فهو يقول بعدم الجريان. فالسيّد الخوئي مفصّل.

رأي الميرزا

أمّا الميرزا، فهو يقول بعدم جريان الأصل الطّولي مطلقاً، واستدلّ على ذلك بأنّه يلزم من جريان هذا الأصل عدم جريانه، وكلّ ما لزم من وجوده عدمه فهو محال.

توضيح ذلك:

لو علم إجمالاً بوقوع النجاسة إمّا في الماء وإمّا في الثوب، فالأصل العرضي هو قاعدة الطّهارة، وهو بالمعارضة يسقط، لما ذكر السيّد الخوئي: من أنّ جريانه فيهما يوجب الإذن في المخالفة القطعيّة، وفي أحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، والمردّد لا موضوع له، فتصل النوبة إلى أصالة الإباحة، لكنّه لا يجري إلاّ بعد سقوط الأصل الحاكم – وهو قاعدة الطّهارة – فكان جريانه متوقّفاً على سقوط الأصل الحاكم، وسقوطه متوقّف على منجزية العلم. فكان منشأ سقوط الأصل الحاكم هو تنجيز العلم الإجمالي.

لكنّ جريان الأصل الطّولي متوقّف على تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الأصل السّابق عليه في المرتبة، فلو لم ينجزه يكون جارياً، وإذا كان جارياً، لم تصل النوبة إلى جريان الأصل الطّولي، لأنّه محكوم له وجريانه يتوقّف على عدم جريان السّابق الحاكم. فيلزم من جريان الأصل الطّولي عدم جريانه.

التحقيق:

قال شيخنا: والحق هو التفصيل بين ما إذا كانا متوافقين في المؤدى، فالحق معه. وإن كانا متغايرين فلا يتم برهانه.

توضيح ذلك:

إن كان في أحد الطرفين إستصحاب الطهارة وفي الآخر قاعدة الطهارة، فالأصلان متوافقان في المؤدى، لأنّ المجعول فيهما هو الطهارة، وإذا تساقطا جاء دور الأصل الطولي للطرف الإستصحابي وهو قاعدة الطهارة، وهذه القاعدة لا معارض لها. ولكنّ جريانها فيه يبتلي بإشكال الميرزا، لأنّ جريان القاعدة في هذا الطرف الإستصحابي يجعل العلم الإجمالي بالنسبة إليه بلا أثر، ويحكم بطهارته، وإذا حكم بطهارته حكم بجريان إستصحاب الطهارة فيه، لأنّ المانع من جريانه كان هو العلم بالنجاسة، وقد سقط عن التأثير، لكنّ العلم غير ساقط عن التأثير فيمنع من الطهارة.

فإن قلت:

قد كان الإستصحاب معارضاً بالقاعدة فسقط، ولكن الأصل الطولي غير معارض.

قلت:

لكنّ قاعدة الطهارة تعارض الأصل الإستصحابي والأصل الطولي له وهو قاعدة الطهارة.

توضيح ذلك:

إنّ بين إستصحاب الطهارة والأصل الطولي سببية ومسببية، فالحكومة بينهما ثابتة، فمع الإستصحاب لا تجري القاعدة، لكنّ هذه النسبة بين الإستصحاب وقاعدة الطهارة في مقابله غير موجودة، فلا حكومة بينهما، وعليه فهما جريان، فتكون القاعدة المقابلة معارضة للإستصحاب وللقاعدة في طولها، فجريان القاعدة الطولية يستلزم عدم تجيز العلم، وعدم تجيزه يستلزم جريان الإستصحاب، وجريانه يستلزم عدم جريان القاعدة الطولية.

فلزم من جريان القاعدة الطولية عدم جريانها.

وأما إن كان الأصل الطولي مغايراً في المؤدى، فلا يجري برهان الميرزا.

توضيح ذلك:

لو علم بوقوع النجاسة إما في الماء أو الثوب، فالأصلان المتقابلان من سنخ واحد وهو قاعدة الطهارة، وهما يتساقطان بالمعارضة، لكنّ الأصل الطولي للماء وهو حلية شربه مخالف للأصل السابق عليه في المؤدى وهو جار.

ووجه جريان الأصل الطّولي في هذا الفرض هو: إنّ الموضوع للأصل وهو الشك في الحليّة والحرمة محقّق، فالمقتضى لجريان الأصل موجود، والمانع – وهو المعارض – مفقود، إذن، لا تنجز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الأصل الطّولي.

لا يقال:

إنّ جريان أصالة الإباحة معناه جواز شرب هذا الماء، ولازم جواز شربه هو طهارته، والحال أنّ الأصل في طهارته قد سقط في المرتبة السّابقة بالمعارضة.

لأنّنا نقول:

إنّ مثبتات الأصول ليست بحجّة، فقاعدة الحلّ لا تعرّض لها بالنسبة إلى الطّهارة، والتفكيك بين الأصول في اللوازم والملزومات ليس بعزيز.

وعلى الجملة، فإنّه بالنسبة إلى طهارة هذا الماء يوجد المعارض، لتنجز العلم، وبالنسبة إلى حليّته ليس للعلم منجزية، فأصالة الإباحة جارية وإن لم تجر قاعدة الطّهارة. هذا تمام الكلام مع الميرزا.

وأما السيّد الخوئي، فذهب^(٨٨) إلى أنّ الأصليين في المرتبة السّابقة إنّ كانا من سنخ واحد، وكان الأصل الطّولي مغايراً في المؤدّي مع الأصل السّابق عليه، جرى الأصل الطّولي. وإن لم يكن الأصلان السّابقان من سنخ واحد، وكان الأصل الطّولي موافقاً مع السّابق عليه في المؤدّي، لم يجر الأصل الطّولي بل يسقط بالمعارضة.

توضيح ذلك:

إن كان الأصلان من سنخ واحد، – كأن يعلم بوقوع النجاسة إمّا في الماء أو الثوب، فالأصل في الطرفين هو قاعدة الطّهارة، إلّا أنّ للماء أصلاً في الطول وهو حليّته وإباحة شربه، وهذا الأصل يغيّر الأصل السّابق عليه في المؤدّي – كان الأصل الطّولي جارياً، خلافاً للميرزا – الفائل بعدم جريان الأصل الطّولي مطلقاً.

واستدلّ للجريان: بأنّ المدار في تنجز العلم الإجمالي هو تعارض الأصول، فكلمّا تعارضت الأصول تنجز العلم وإلا فلا. وملاك التعارض هو عدم الترجيح بلا مرجّح، وفيما نحن فيه حيث لا معارض لأصالة الإباحة – بعد جريانها لوجود المقتضي – فإنّ الترجيح مع المرجّح. ونتيجة

ذلك: إنه وإن لم يجز الوضوء بهذا الماء إلا أنه يجوز شربه. ولهذا نظائر في الفقه، ومن ذلك صورة توارد الحاليتين على الشيء مع الشك في المتقدم منهما.

وإن كان الأصلان من سنخين، وكان الأصل الطولي موافقاً في المؤدى مع الأصل الجاري في مرتبة سابقة عليه – كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين وغصبيّة الآخر، فإن الأصل الجاري في محتمل النجاسة هو الطهارة وفي محتمل الغصبيّة هو أصالة الحلّ، ومع سقوط الأصل السابق في محتمل النجاسة تصل النوبة إلى أصالة حلّيّة شرب الماء – كان العلم الإجمالي منجزاً، لأنّ الأصلين الجاريين في الطرفين وإن كانا مختلفين في السنخ، إلا أنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام في البين مانع عن الرجوع إلى الأصل، بنفس الملاك، وهو أنّ الترخيص في كليهما ترخيص في مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال، وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح.

توضيح ذلك:

إنّ الأصل الجاري في طرف الغصب هو أصالة الحلّ، وفي طرف النجاسة أصالة الطهارة ويترتب عليها جواز الشرب، لكنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام في البين يمنع من جريانها كما ذكرنا، فكما أنّ أصالة الطهارة المترتب عليها جواز الشرب إذا انضمت إلى أصالة الحلّ في الطرف الآخر يلزم الترخيص في المعصية، كذلك أصالة الحلّ إذا انضمت إليها أصالة الحلّ في الطرف الآخر، إذ لا فرق في لزوم الترخيص فيها بين أن يكون الترخيص بلسان الحكم بالطهارة المترتب عليه حلّيّة الشرب أو بلسان الحكم بالحليّة في أوّل الأمر. وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين سقوط أصالة الإباحة في محتمل الغصبيّة وسقوط أصالة الطهارة وأصالة الإباحة في محتمل النجاسة، وبما أنّه لا ترجيح في البين، يسقط الجميع لا محالة.

هذا تمام الكلام فيما لو كان لأحد الطرفين أصل في الطول. وأمّا لو كان لكلّ منهما أصل في الطول، فلا كلام في أنّهما يتعارضان كما يتعارض الأصلان السابقان، ويسقطان بالمعارضة، كما لو علمنا بنجاسة أحد المائين، فإنّ قاعدة الطهارة في الطرفين تسقط، لكنّ كلّاً منهما له أصل طولي وهو أصالة الحلّ فإنّ لها الموضوع في الطرفين، فتجري في كليهما، ويسقطان بالعلم الإجمالي.

التنبیه الثاني

هل يعتبر كون العنوان المعلوم بالإجمال معيّنًا؟

لا فرق في منجزيّة العلم الإجمالي بين أن يكون المعلوم بالإجمال عنواناً معيّنًا ذا حقيقة واحدة، كالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين، وبين أن يكون عنواناً مردّدًا بين عنوانين مختلفي الحقيقة، كما في العلم الإجمالي بنجاسة هذا الإناء أو غصبيّة ذلك، فيجب الإجتنب عن كليهما. وعن صاحب الحدائق^(٨٩): إعتبار كون الحكم المعلوم بالإجمال عنواناً معيّنًا غير مردّد، فالعلم الإجمالي بتحقق أحد العنوانين في أحد الإناءين، لا يقتضي وجوب الموافقة القطعيّة ولا حرمة المخالفة القطعيّة.

دليل قول صاحب الحدائق

وغاية ما يمكن أن يقال في وجهه هو:

إنّ متعلّق العلم في هذه الصّورة يكون هو الجامع بين العنوانين، والجامع بين العنوانين ليس بحكم شرعيّ يجب الإمتثال له، فلا تأثير لهذا العلم.

وفيه:

إنّ الحاكم في باب تنجيز العلم الإجمالي هو العقل، وهو لا يرى أيّ دخل في الخصوصيّة النوعيّة للخطاب في تنجيز التكليف وإستحقاق العقاب والثواب، فالعلم الإجمالي المذكور منجز، ومخالفته تفويت للغرض الإلزامي للمولى، وعليه السيرة العقلانيّة. وأمّا ما قيل في الدفاع عنه: من أنه مع التردّد لا يوجد العلم بخطاب جامع بين العنوانين، لأنّ المعلوم فيه هو مفهوم الخطاب وهو غير صالح للتجنّز.

ففيه: انّ المعلوم ليس مفهوم الخطاب، بل هو الحكم الشرعي الواقعي، أي الحرمة الموجودة في البين، غير أنّ الخصوصية مجهولة، وقد تقرّر أن لا دخل في نظر العقل للخصوصية.

كلام المحقّق العراقي

وقال المحقّق العراقي:

«وأما توهم عدم تأثير العلم الإجمالي في الفرض المزبور، بدعوى أنّ حرمة التصرف في الغضب إنّما هي من الآثار المترتبة على العلم بالغصبيّة، بحيث كان للعلم والإحراز دخل في ترتبها، لا أنّها من لوازم الغضب الواقعي، بشهادة بنائهم على صحّة الوضوء والغسل بالماء المغصوب مع الجهل بالغصبيّة حين الوضوء. ومع عدم إحرازها لا أثر للعلم الإجمالي المزبور، إذ لا يحدث من مثله العلم بالتكليف الفعلي على كلّ تقدير، لأنّ أحد الطرفين — وهو مشكوك الغصبيّة — لا تكليف بالإجتنب عنه، والطرف الآخر — وهي النجاسة — يرجع الشك فيها إلى الشك البدوي.

فمدفوع، بمنع دخل العلم والإحراز في موضوع الحرمة في طرف الغضب، بل تمام الموضوع لها — كما تقتضيه النصوص وكلمات الأصحاب — إنّما هو الغضب الواقعي، علم به المكلف أو جهل، غاية الأمر مع الجهل به يكون المكلف معذوراً، كمغذوريّته في شرب النجس مع الجهل بالموضوع أو الحكم لا عن تقصير.

(قال) وبنائهم على صحّة العبادة مع الجهل بالغصبيّة — ولو على الإمتناع وتغليب المفسدة — إنّما هو من هذه الجهة، لاشتغال المأتي به حينئذ على المصلحة وتأثيرها في حسنه الفعلي ولو من حيث صدوره عن الفاعل، بعد عدم تأثير المفسدة الغالبة مع المعذورية بالجهل المزبور في المبعوضيّة الفعلية. ولذلك لا يفرّقون في الحكم بالصحة والمعذورية من جهة العقوبة بين الجهل بالموضوع والجهل بالحكم لا عن تقصير.

وحينئذ، فإذا لم يكن قصور في العلم الإجمالي في كشفه عن الإلزام المولوي المراد في البين، فلا محالة يؤثر في التّجيز، ولازمه بحكم العقل هو الخروج عن عهدة التكليف بترك التصرف في كلّ من الإناءين، وترتيب آثار كلّ من النجاسة والغضب على كلّ منهما، تحصيلاً للموافقة القطعية لكلا الحكمين».

أقول:

لكن في قوله: وبنائهم على صحّة العبادة... بحثاً، لأنه بناءً على اعتبار قصد الأمر في عبادة العبادة، لا يمكن - بناءً على الإمتناع - الإتيان بالعمل بوجه قربي، وبناءً على اعتبار قصد الملاك، فإنّ الملاك المقرب هو الذي يكون تاماً في مرحلة الغرضيّة، وبناءً على الإمتناع تكون المصلحة مغلوبةً للمفسدة أو هما متساويان، فلا ملاك صالح للمقربيّة في نظر العقل. فظهر أنه - بناءً على الإمتناع - لا يكون العمل المأتي به مقرباً مع الجهل بالغصبيّة، على المسلكين المذكورين، لعدم الأمر - بناءً على الإمتناع - وكون الملاك مغلوباً، فلا يوجد المقرب.

وأما ما ذكره عن الأصحاب، فإن تمّ الإجماع عليه فهو، وإلا فلا وجه له، إلا إذا كانت المسألة من الأصول وقلنا باعتبار الشهرة القائمة على المسائل الأصليّة المذكورة في الكتب المعدّة لما تلقاه الأصحاب من أقوال الأئمّة عليهم السّلام.

لكنّ هذا المبني - الذي اختاره السيّد البروجردي - ممنوع.

وأما الحسن الفاعلي، فإنّه وإن كان موجوداً هنا، لكنّه لا يكون منشأً لصحّة العبادة. نعم، يوجب القرب للعبد إلى المولى.

التنبيه الثالث

في المأتيّ به بناءً على الموافقة الإحتماليّة

إنّه بناءً على وجوب الموافقة القطعيّة، لو اكتفى المكلف بالموافقة الإحتماليّة، فإمّا يكون المأتيّ به موافقاً للواقع أو مخالفاً له.

فإنّ كان مخالفاً للواقع، فالتكليف موجود وإجزاء غير المأمور به عن المأمور به محتاج إلى الدليل، ومقتضى إطلاق دليل الواجب واستصحاب بقاء التكليف، والإشتغال بالواجب، هو عدم الإجتزاء.

وإنّ كان موافقاً للواقع المعلوم بالإجمال، فتارة: يكون الواجب توصليّاً وأخرى: تعبديّاً. إن كان توصليّاً، فلا ريب في سقوط الأمر، لحصول الغرض، وإنّ كان تعبديّاً، بني الإجتزاء بهذه الموافقة الإحتماليّة على أنّه لا يعتبر في العبادات الجزم بالنيّة كما قال به بعض، فيكون العمل صحيحاً.

وأما على القول باعتبار الجزم بالنيّة، فالعبادة المأتيّ بها بداعي الأمر المحتمل غير كافية، وذلك:

لأنّ العمل المأتيّ به كان عن إحتمال الأمر لا عن الأمر، والعمل العبادي يشترط أن يكون المحرّك له والإنبعاث إليه أمر المولى لا إحتمال الأمر منه.

ويجاب عن هذا الدليل بالنقض والحلّ.

أمّا نقضاً: فبأنّه إذا حصل العلم بالأمر، فالمحرّك هو العلم به لا الأمر نفسه، لأنّ الأمر بقطع النظر عن الصّورة الذهنيّة المتعلّقة به غير مؤثّر في الإرادة، فلو كان الإنبعاث مع إحتمال الأمر من غير الأمر، ففي صورة العلم بالأمر يكون الإنبعاث من غير الأمر كذلك.

وأما حلًّا، فبأنّ المعترف في عباديّة العمل الإتيان به مضافاً إلى المولى، والإضافة إليه بالأمر الإحتمالي أولى بالمقربيّة من الأمر الجزمي، ودلالته على الانقياد للمولى أشدّ وأقوى. وعلى ما ذكر، فلا بدّ من القول بكفاية الإتيان بالعمل بداعي الأمر الإحتمالي لتحقق الإمتثال وسقوط التكليف.

التنبية الرابع

فيما لو كان بعض الأطراف خارجاً عن الإبتلاء

إنه قد يكون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الإبتلاء أو مضطراً إليه أو قام عليه الأصل المثبت للتكليف أو الأمانة.

فإن كان العلم الإجمالي مقارناً لأحد هذه الأمور أو متأخراً عنه، سقط العلم عن التأثير. فلو دار أمر النجاسة بين أحد الإناءين، وخرج أحدهما عن الإبتلاء أو اضطرّ إليه أو قامت عليه الأمانة أو جرى فيه إستصحاب النجاسة، ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، جرى الأصل النافي للتكليف في الطرف الباقي بلا معارض. هكذا قالوا.

ولكنّ تجيز العلم وعدمه فرع على حصول العلم وتحققه، هذا أولاً. وثانياً: إن قوام العلم الإجمالي هو القضية المنفصلة، بأن يقال مثلاً: إمّا هذا نجس وإمّا ذلك، فهذا الترديد قوام العلم الإجمالي، وإذا لم يكن في مورد فلا علم إجمالي. وعلى هذا، فإنّ الخارج عن محلّ الإبتلاء — مثلاً — لا يتعلّق به التكليف. أي: لا إنشاء من الشارع بداعي جعل الداعي أو الزاجر، بالنسبة إليه، فلا يتعلّق التكليف بما هو خارج عن محلّ الإبتلاء. وحينئذ، فأصل تحقّق العلم الإجمالي والقضية المنفصلة أوّل الكلام، ولا تصل النوبة للبحث عن التجيز وعدمه.

هذا فيما لو كان العلم الإجمالي مقارناً أو متأخراً.

أمّا لو تقدّم تحقّق العلم وحصل التعارض بين الأصول وانكشف كون أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الإبتلاء أو مضطراً إليه أو مورداً للأصل أو الأمانة، فهل يسقط العلم الإجمالي عن التأثير بقاءً، أو يبقى مؤثراً في تعارض الأصول؟

إنّ الأمر يعود إلى أنّه: هل حدوث العلم الإجمالي كاف في منجزّيته فيؤثر أثره وإن زال العلم أو سقط عن المنجزّيّة بقاء؟

التحقيق:

إنّ التجيز يدور مدار المنجزّ حدوثاً وبقاءً. وتفصيل المسألة هو: إن كان العلم زائلاً بقاءً ولكنه بالنظر إلى السابِق محفوظ، كان منجزّاً، ولا مجال لجريان الأصل.

مثلاً: لو علم إجمالاً بوجود القصر أو التمام، فأتى بأحد الطرفين، فالقضيّة المنفصلة بعد الإتيان بأحد الطرفين منقضيّة ولا علم إجمالي بقاءً، ولكن أثر العلم الحادث من قبل يبقى ويؤثر، ويجب الإتيان بالطرف الآخر أيضاً.

وحاصل ذلك: كفاية العلم الإجمالي بحدوثه للتجيز وإن زال بقاءً. وإن كان العلم الذي حدث زائلاً في ذلك الوقت — لابقاءً — كما لو علم بالتكليف في أحد الطرفين باعتقاد كونهما مورداً للإبتلاء، مع خروج أحدهما في الواقع عن ذلك، ففي مثل هذه الصّورة لا أثر للعلم بقاءً.

التنبية الخامس

فيما لو كان لأحد الطرفين أثر زائد

لو حصل العلم الإجمالي، وكان في أحد الطرفين أثر زائد على القدر المشترك بينهما، فإمّا يكون الموضوع واحداً أو يتعدّد.

إن كان الموضوع واحداً غير أنّ السبب مردّد بين أمرين، والحاصل من السبب مردّد بين الأقلّ والأكثر، فتارة: يوجد الأصل الحاكم، وأخرى: لا.

فإن لم يكن في البين أصل حاكم، كما لو علم إجمالاً بإشتغال ذمّته لزيد بمال قد أتلفه عليه أو استقرضه منه، غير أنه لا يدري هل هو مائة أو مائتين؟ فالقاعدة الجارية هي إستصحاب عدم إشتغال الذمّة بالأكثر.

وإن كان في البين أصل حاكم، كما لو أصابت الثوب قطرة من النجاسة وتردّدت بين البول والدم، فإن كانت القطرة دماً، كفّت الغسلة الواحدة، وإن كانت بولاً وجب الغسلتان، ففي مثل هذا لا يتمسك بعد الغسلة الأولى بالأصل النافي للتكليف الزائد، لوجود الأصل الحاكم وهو إستصحاب بقاء النجاسة، فتجب الغسلة الثانية.

فظهر أنّ التمسك بالأصل النافي للأثر الزائد — عند دوران أمر المسبّب بين الأقلّ والأكثر — إنّما يجوز حيث لا يوجد الأصل الحاكم.
هذا كلّه في فرض وحدة الموضوع.

وإن كان الموضوع متعدّداً، كما لو كان عندنا ماءان، أحدهما مطلق والآخر مضاف، ووقعت النجاسة في أحدهما، فهنا أثر زائد في طرف المطلق، لأنه — بالإضافة إلى حرمة الشرب — لا يجوز التوضؤ به، فهل يمكن نفي الأثر الزائد بالأصل؟ قولان.

والمختار عدم، لأنّ جواز التوضي بالماء المطلق لا بدّ وأنّ يستند إلى الحجّة الشرعيّة على طهارته، ومع العلم بوقوع القطرة في أحد الإناءين، تكون قاعدة الطّهارة متعارضةً، وإذا تساقط، كان الماء المطلق محتمل النجاسة، والماء المحتمل نجاسته لا يجوز التوضؤ به.

التنبية السادس

فيما لو كان متعلق العلم تدريجياً

هل العلم الإجمالي منجز للواقع إذا تعلق بالأمر التدريجيّة، بأن يكون ظرف أحد الطرفين
— مثلاً — متأخراً ولا يمكن تقديمه، لعدم قدرة المكلف على الإتيان به فعلاً، لتقيده بالزمان
المتأخر، كما هو منجز إذا تعلق بالأمر الدفعية، أو ليس بمنجز؟ وجوه:
١— التتجيز مطلقاً. وعليه المحققون الميرزا والإصفهاني والعراقي، على اختلاف
مسالكهم.

٢— عدم التتجيز مطلقاً.

٣— التفصيل. وعليه الشيخ وصاحب الكفاية. وهل يرجع كلامهما إلى المطلب الواحد أو

لا؟

ولابدّ قبل الورود في البحث من ذكر أمرين:

(الأوّل) إنّ مورد البحث هو حيث لا منجز إلا العلم الإجمالي.

وأما ما يكون فيه منجز فخارج عن محلّ الكلام، كالشبهة الحكمية قبل الفحص، حيث أنّ
نفس احتمال التكليف منجز، وعلى هذا، فإنّ مقتضى الأصل التكليفي في كلّ معاملة إحتمل كونها
ربويّة هو لزوم الإحتياط ولا تجري فيها أصالة الإباحة. وأمّا وضعاً، فلا مجال للشك بعموم
(أوفوا بالعقود) لأنّه مخصّص بأدلة حرمة الربّاء، فيكون تمسكاً بالعام في الشبهة الموضوعية
لمخصّصه وهو غير جائز، ومن قال بجوازه إنّما يقول به بعد الفحص لا قبله كما هو
المفروض، فالمرجع وضعاً أصالة الفساد على كلا القولين.

لكن التحقيق عدم جواز الرجوع إلى أصالة الفساد، لأنّ أصالة الفساد معناها عدم تحقّق
المبادلة بين المالين وبقاء كلّ منهما على ملك صاحبه، وكما أنّ جريان سائر الاصول في الشبهة
الحكمية مشروط بالفحص، كذلك الإستصحاب. فالمعاملة إن كانت ربويّة حرم ترتيب الأثر

عليها، وإلاّ وجب تسليم المال، وإجراء إستصحاب عدم النقل يتوقّف على وجود المؤمن، لاحتمال عدم كونها ربويّة في الواقع فيجب التسليم... إذن، لا مانع من الرجوع إلى أصالة الفساد في الشبهة الحكميّة بعد الفحص، وأمّا قبله فلا، بل لا بدّ من التوقّف، بمعنى ترك كلّ من المتعاملين التصرف فيما بيده وعدم ترتيب آثار المالكيّة عليه حتى يتبيّن الأمر، فلا بدّ من الإحتياط إلاّ أن يتصالحا أو يرجع إلى القرعة.

(الأمر الثاني) الوجوه المحتملة للظرف المتأخّر ثبوتاً أربعة:

أحدها: أن يكون دخيلاً في الملاك والخطاب. والثاني: أن يكون دخيلاً في الملاك دون الخطاب، والثالث عكس الثاني، والرابع: أن لا يكون له دخل مطلقاً. مثال دخله في كليهما: زوال الشمس، فإنّه دخيل في ملاك صلاة الظهر ووجوبها، وأمّا قبله، فلا تكليف بها لا ملاكاً ولا خطاباً.

ومثال عدم دخله في كليهما: ما إذا نذر التصدّق يوم الجمعة، فإنّه لا دخل ليوم الجمعة، لا في مطلوبية الصدقة ولا في الخطاب بناءً على إمكان الواجب المعلق. فيكون الوجوب فعلياً والواجب يوم الجمعة.

ومثال دخله في الملاك دون الخطاب: دخل أيّام المناسك في ملاك الحج، مع أنّ الوجوب ثابت قبلها. بناءً على الواجب المعلق.

ومثال دخله في الخطاب دون الملاك: النذر بناءً على إنكار الواجب المعلق، فإنّ يوم الجمعة غير دخيل في الملاك ودخيل في الخطاب بالوفاء بالنذر.

أقول:

هذه هي الوجوه المحتملة كما ذكروا. ولكننا لا نتعلّق عدم دخل الزمان المتأخّر في الوجوب، بأن يكون الحكم مطلقاً بالإضافة إليه، وذلك، لأنّ معنى إطلاق الشيء بالنسبة إلى آخر عدم دخله فيه لا وجوداً ولا عدماً، بأن يلحظ وجوده وعدمه بالنسبة إليه ويرفضا، فهل يمكن لحاظ الوجوب الآن من غير دخل لوجود يوم الجمعة وعدمه بالإضافة إليه؟ هذا غير معقول، بل هو مقيد ومشروط به. ومن هنا يظهر: أنّ الواجب المعلق يرجع إلى واجب مشروط بشرط متأخّر وهو الزمان.

وسواء قلنا بأنّ الزمان المتأخّر شرط للوجوب الفعلي أو لم نقل، فإنّ ظاهر قوله تعالى (وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)^(٩٠) يوافق الوجوب الفعلي، مع كون الواجب إستقباليّاً، لأنّ موضوع وجوب الحج فيها هو «من استطاع»، فإذا تحقّقت الإستطاعة ثبت الوجوب، لكن الواجب هو المناسك في شهر ذي الحجّة ... فبناءً على الواجب المعلق، يكون الوجوب فيها فعليّاً لكن ظرف الواجب متأخّر، إلّا أنّ هذا الوجوب مشروط عندنا بمجيء أيّام الحجّ، لإستحالة الإطلاق كما ذكرنا.

فظهر أنّ كلام الميرزا في التقسيم مخدوش من جهتين:

إحدهما: تصويره عدم دخل الزمان المتأخّر في الخطاب، لما ذكرناه من أنّه دخيل فيه بنحو الشرط المتأخّر.

والثانية: تفريقه بين ما إذا لم يكن للزمان دخل مطلقاً مثل حرمة الكذب والغيبة في الزمان اللاحق، بل هو ظرف الوقوع فقط حيث إختار المكلف إيقاعه فيه، وبين ما إذا كان دخيلاً في الخطاب دون الملاك، كمثال النذر والحلف، حيث أنّ التكليف يتبع ما أخذه الناذر والحالف في الموضوع.

فإنّه كما أنّ الزمان اللاحق ظرف للإمتثال، أي إمتثال الحكم بحرمة الغيبة، في القسم الأوّل، كذلك هو ظرف إمتثال الوفاء بالنذر في القسم الثاني، فلا وجه للتفريق.

وبعد، فإنّ البحث في هذا التنبيه يقع في مقامين:

الأوّل: في تنجيز العلم وعدم تنجيزه.

والثاني: في المرجع بناءً على عدم التنجيز مطلقاً أو في بعض الأقسام.

المقام الأوّل

دليل القول بالتفصيل

قال الشيخ^(٩١): لو نسيت المرأة المضطربة وقت عادتها وحفظت عدد الأيام، بأنّ تعلم إجمالاً بأنّها تحيض في الشهر ثلاثة أيّام، فهل يجب عليها تروك الحائض في تمام الشهر؟ ولو علم التاجر بابتلائه في هذا الشهر بمعاملة ربويّة، فهل يجب عليه الإمساك عن كلّ معاملة لا يعرف حكمها في هذا الشهر؟

(٩٠) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

(٩١) فرائد الأصول ٢ / ٢٤٨.

قال الشيخ — بعد ذكر المثاليين — «التحقيق أن يقال: إنه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجاً في وجوب الإجتنب عن الحرام المراد بينها إذا كان الإبتلاء دفعةً وعدمه، لاتحاد المناط في وجوب الإجتنب.

قال: نعم، قد يمنع الإبتلاء دفعةً في التدريجيات كما في مثال الحيض، فإنّ تتجّر تكليف الزوج بترك وطئ الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإنّ قول الشارع (فَاعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) (٩٢) ظاهر في وجوب الكفّ عند الإبتلاء بالحائض، إذ الترك قبل الإبتلاء حاصل بنفس عدم الإبتلاء، فلا يطلب فهذا الخطاب كما أنه مختصّ بذوي الأزواج ولا يشمل العزّاب إلاّ على وجه التعليق، فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض.

قال: ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر أو حلف في ترك الوطي في ليلة خاصّة، ثمّ اشتبهت بين ليلتين أو أزيد ولكنّ الأظهر هنا وجوب الإحتياط، وكذا في المثال الثاني من المثاليين المتقدّمين» (٩٣).

أقول:

وحاصل كلامه: إنّ المؤثر هو العلم بالتكليف المنجّر دون المعلّق، وأنّ ملاك التنجّر والتعليق هو الإبتلاء وعدمه.

والمستفاد من كلامه في التنبيه الذي خصّه بالبحث عمّا إذا خرج بعض الأطراف عن الإبتلاء: أنّ ملاك الخروج عنه كون المكلف أجنبياً عن الطرف الخارج عادة.

فيرد عليه: أنه إن كان المراد الأجنبيّة بالمرّة، ففي مثال الحيض — حيث قال فيه بعدم التنجيز — ليس المكلف أجنبياً بالمرّة، بل هو أجنبي بالفعل. وإن كان المراد كونه أجنبياً بالفعل، فما الفارق بين الحيض والمعاملة الربويّة إذا تأخّر موضوعها؟

هذا، وقد فرّق المحقّق الخراساني بين المثاليين، بتحقّق موضوع التكليف وعدمه، بأنّ التكليف في مثال الحيض معلّق على تحقّق موضوعه، وإذا كان معلّقاً كان العلم غير مؤثر، لعدم كونه منجّراً على كلّ تقدير. بخلاف مثال النذر، فإنّ موضوعه متحقّق، فالعلم منجّر والتكليف فعلي وإن كان ظرف وقوعه مردّداً بين الزمان الحاضر والزمان اللاحق.

(٩٢) سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

(٩٣) فرائد الأصول ٢ / ٢٤٨ — ٢٤٩.

وعلى هذا مشى في الكفاية فقال^(٩٤): بأنه إذا كان التكليف منجزاً فهو فعلي، وإن كان معلقاً فلا فعليّة. وأنه جعل الملاك بناءً على الواجب المعلق — وهو قائل به — تعليق الوجوب وعدم تعليقه، فإن كان معلقاً فالعلم غير مؤثر وإلا فهو مؤثر.

أقول:

ما الفرق بين المعاملة الربويّة والحیض؟ إن كان الفارق كون التكليف في المعاملة فعلياً وإنّ ظرف وقوعها متأخراً، فإنه لا يتم فيما إذا لم يتحقّق موضوع المعاملة الربويّة — وهو المكيل والموزون — إلا في الظرف المتأخراً، فإنه يكون حينئذ كالحیض، فكما لا يحرم على المرأة دخول المسجد الآن، كذلك لا تحرم هذه المعاملة الآن، لأنّ كليهما في عدم تحقّق الشرط سواء. فلا فرق.

وقال الميرزا في بيان الفرق^(٩٥):

إنّ وجه عدم الإحتياط في الحیض عدم الملاك والخطاب الآن، من جهة أنّ الزمان المتأخراً في الحیض قيد لكلا الأمرين، بخلاف المعاملة الربويّة، فإنّ الخطاب والملاك فيها فعليّان، لأنّ حرمة الربا — مثل حرمة الكذب — لا حالة منتظرة لا للملاك ولا للخطاب فيها. وأمّا النذر فهو يتبع كفيّة وقوعه، فإن كان الناذر قد نذر القيام بالعمل المنذور في الزمان اللاحق، فالخطاب بوجوب الوفاء يتوجّه إليه في ذلك الزمان، فهو معلق على مجيئه، لكن ملاك وجوب الوفاء به تام الآن.

أقول:

إنّه كما أنّ الأمر بالوفاء قضية حقيقيّة تتحلّ بحسب كفيّات نذر الناذر، وأنّه يتحقّق وجوب الوفاء في الوقت الذي عينه الناذر، كذلك دليل حرمة الربا، فإنه قضية حقيقيّة منحلّة بحسب وقوع المعاملة الربويّة، فإنّها قد تقع الآن وقد تقع في الغد، فما كان منها يتحقّق موضوعه في الغد، كيف يكون حكمه — وهو الحرمة — متحقّقاً الآن؟ وما الفارق بين المعاملة والنذر؟ والعجب من الميرزا يقول: بأنّ تأخّر الإبتلاء بالربا هو باختيار المكلف، بخلاف النذر، مع أنّ محلّ الكلام هو الأمور التدريجيّة التي لا يمكن تقديم الطرف المتأخراً تحقّقه.

(٩٤) كفاية الأصول: ٣٦٠.

(٩٥) أجود التقريرات ٣ / ٤٦٨.

فالحاصل، عدم تمامية ما ذكر في بيان الفرق بين المعاملة الربوية والنذر، كالذي ذكره للفرق بين المعاملة والحيض.

وعلى الجملة، فإن محل الكلام هو ما إذا تعلّق العلم بالتكليف المراد بين أمرين تدريجين في الوجود غير مجتمعين في زمان واحد، بأن يكون موضوع أحدهما متحققاً الآن وأن موضوع الآخر سيتحقق غداً مثلاً، فهل يوجب تجيزه في كليهما أو لا؟

إن المعاملة الربوية – وإن لم يكن للزمان دخل في ملاك حرمتها – إلا أن موضوعها متحقق تارة وغير متحقق أخرى، والحيض كذلك، فإنه لا دخل للزمان فيه، لأن الموضوع نفس الحيض – نعم، هو زمني لا بد وأن يقع في الزمان – وهو قد يتحقق وقد لا يتحقق. فلا فرق. هذا ما يتعلّق بالقول بالتفصيل الذي عليه الشيخ وصاحب الكفاية قدس سرهما، فهما يقولان بدوران أمر منجزية العلم مدار تحقق الموضوع، فإن كان تحققه في الزمان اللاحق، فلا منجزية، وإن تحقق فعلاً، فهو منجز.

غير أن الشيخ قيد متعلّق التكليف بكونه مورداً للإبتلاء، فجعل منه المعاملة والنذر، دون الحيض. والمحقق الخراساني قال بأن العمدة فعلية التكليف وعدم فعليته.

دليل القول بالتجيز مطلقاً

وذهب المحققون الميرزا والعراقي والإصفهاني إلى التجيز مطلقاً، واختلفت مسالكهم في بيان ذلك.

بيان الميرزا:

فقال الميرزا^(٩٦): بنتجيز العلم في الحيض والمعاملة والنذر، أمّا فيما لا دخل للزمان فيه، لا ملاكاً ولا خطاباً كالمعاملة الربوية، ففعلية الحكم. وأمّا فيما لا دخل له في الملاك، لكنه دخيل في الخطاب كالنذر – بناءً على نفي الواجب المعلق كما هو مختاره – وفيما لا دخل في الملاك دون الخطاب كالحيض، فلحكم العقل بلزوم حفظ غرض المولى وإستحقاق العقاب على مخالفة الحكم، لاستلزامها تفويت الغرض. وبعبارة أخرى: إن المدار هو غرض المولى، فمتى علم

بالتكليف منه، لزم إمتثاله وحفظ الغرض من التكليف، من غير فرق بين ما كان منه فعلياً بتحقق موضوعه، أو يكون كذلك بتحقق موضوعه في الزمان اللاحق.

قال الأستاذ:

وهذا هو الحق الحقيقي بالقبول في المقام.

بيان العراقي:

وقال المحقق العراقي^(٩٧) بإمكان الواجب المشروط – كالواجب المطلق والواجب المعلق – وبرهانه على ذلك هو:

إنَّ الإرادة تدور مدار الصّورة الذهنيّة للمراد، والصّورة تتحقّق في النفس من الخارج، سواء كان الخارج موجوداً أو لا. مثلاً: إرادة البعث نحو صلاة الظهر تحصل بفرض وجود الشرط وهو الزوال، فمتى فرض الزوال وجدت الإرادة من غير تأثير للزوال الخارجي، لا وجوداً ولا عدماً، سوى أنّ الوجود الخارجي للشرط ظرف لفاعليّة تلك الإرادة وتحريكها نحو المبعوث إليه، ولا ضير ولا منافاة لذلك مع فعليّة الإرادة، لأن مدلول الخطاب عبارة عن نفس الإرادة المبرزة به، وهذه الإرادة معلولة للوجود الفرضي للشرط.

وعلى هذا الأساس، يكون الحكم في الأمور التدريجيّة فعلياً على كلّ تقدير. نعم، حيث يكون الواجب إستقباليّاً تكون فاعليّة الإرادة في المستقبل من جهة تأخر ظرف الفعل، فالعلم الإجمالي منجز، خلافاً للشيخ القائل بعدم كونه منجزاً في الواجب المشروط.

وفيه:

إنّه يقول بأنّ الحكم هو الإرادة.

ولكن الإرادة من الأمور الخارجيّة الواقعيّة والحكم من الأمور الإعتباريّة.

وإنّه يقول بوجود الإرادة قبل تحقّق الشرط لها، بالوجود الفرضي للشرط.

ولكنّ فرض وجود الشرط يجتمع مع عدم الشرط، وحيث يرى عدم الشرط كيف تتحقّق منه الإرادة الفعليّة؟

إنَّ الإرادة تنشأ من الغرض، وحيث يكون الغرض معلقاً على أمر غير محقق لا يتحقّق الغرض، ومع عدمه لا إرادة. مثلاً: الغرض من شرب الماء إرتفاع العطش، وحيث يوجد العطش يريد

شرب الماء، وأمّا مع عدمه الآن فلا إرادة للشرب الآن، فإن علم بتحقق العطش فيمابعد، لم يعقل تحقق الإرادة الآن للشرب الذي سيحصل عند العطش.

هذا، على أنّ الصّورة الذهنيّة للشرط لا بدّ وأن تكون مطابقةً للوجود الخارجي للشرط وإلاّ فلا يؤثر، والمطابقة لا تكون إلاّ مع التحقّق الخارجي، وأمّا قبله فهي صورة خياليّة. وعليه، فإنّ الإرادة للمشروط لا تتحقّق إلاّ عند تحقّق الوجود الخارجي للشرط، ولا أثر للوجود الفرضي للشرط في تحقّق الصّورة الذهنيّة له.

بيان الإصفيهاني:

أنكر المحقّق الإصفيهاني الواجب المعلق والواجب المشروط كليهما. فقال^(٩٨) رحمه الله ما حاصله:

إنّ عدم فعليّة التكليف:

إمّا لعدم فعليّة موضوعه، كعدم فعليّة أحكام الحائض بعدم فعليّة كونها حائضاً، أو لعدم حصول قيد الواجب أو الوجوب، كالأوقات الخاصّة في الصلوات اليوميّة وشهر رمضان للصيام،

أو لعدم تحقّق ظرف الواجب، كعدم الليلة المستقبلية المحلوف ترك الوطي فيها، فهي ليست دخيلةً في مصلحة وجوب الوفاء بالحلف، وإنّما هي ظرف.

فالحكم في هذه الموارد غير فعلي، إلاّ أنّ وجه عدم الفعليّة مختلف.

ثمّ وجه ما ذهب إليه الشيخ من إنكار الواجب المعلق بقوله:

فمن ينكر الواجب المعلق كشيخنا العلامة الأنصاري فبملاحظة أنّ المصلحة الباعثة على إرادة الفعل إمّا قائمة به لا على تقدير، فالإرادة فعليّة متعلّقة بأمر لا على تقدير، فلها الباعثيّة على إيجاد الفعل فعلاً. وإمّا قائمة به على تقدير، فالإرادة المنبثّة عنها إرادة فعليّة متعلّقة بأمر على تقدير، فلا باعثيّة لها إلاّ مع فرض حصول ذلك التقدير، ولا ثالث للإرادتين حتى يسمّى وجوباً معلّقاً. فعليّه، يكون مثال الحيض عنده من التكليف المشروط، بخلاف مثالي الحلف والمعاملة الربويّة، فإنّه ليس الزمان شرطاً لا للتكليف ولا للمكفّ به، فالإرادة فيهما فعليّة لا على تقدير.

فيصحّ على هذا المبنى دعوى الشيخ الأجلّ جريان البراءة في مثال الحيض، لدوران الأمر بين المطلق والمشروط الذي لا باعثيّة له بالفعل، وجريان الإحتياط في مثالي الحلف والمعاملة الربويّة، لأنّ التكليف في كلّ من الطرفين لا قيد له وجوباً وواجباً، فالحكم فعليّ لا على تقدير، ولها الباعثيّة بالفعل.

ثمّ قال:

إنّه بناءً على ما ذكرنا في مبحث الواجب المعلق من أنّ البعث – وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي – والإنبعاث متلازمان متضائفان، وهما متكافئان في الضرورة والإمتناع، وفي القوّة والفعليّة، فلا يعقل أن يكون البعث موجوداً ولا يكون الإنبعاث. وعليه، يبطل الواجب المعلق. والشرط المتأخّر.

أقول:

وقد نقض شيخنا هذا البرهان: بأنّ «الأمس» و«الغد» – حيث الأوّل معنون بعنوان القبليّة، والثاني معنون بعنوان البعديّة – متضائفان، لكنّ كلّ واحد منهما منعدم في ظرف وجود المضائف له.

هذا من حيث الكبرى.

وأما من حيث الصغرى، فإنّ الحكم – وهو البعث – عبارة عن الإلزام الإعتباري، ووزانه وزان الإلتزام الإعتباري، فكما يمكن الإلتزام بالأمر المتأخّر كذلك يمكن الإلتزام به. وعلى هذا الأساس، فإنّ المَجْعُولُ فِي (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) ^(٩٩) كالمَجْعُولِ فِي مسألة النذر حيث يقول: الله عليّ أن أفعل كذا إن كان كذا. غير أنّ الأوّل إلزام والثاني إلتزام. وكما يلتزم الآن بأنّ يفعل كذا في الزمان المتأخّر، كذلك الحج، فإنّ الإلزام الآن والتحرّك للعمل يكون في الموسم.

نعم، البعث والإنبعاث التكوينيّان متلازمان لا انفكاك بينهما، لكن قياس الإعتباريّات بالتكوينيّات بلا وجه.

فظهر إمكان الواجب المعلق على هذا المبنى.

ثمّ قال رحمه الله:

والتحقيق إمكان الفرق بين المقدّمة الوجوديّة، وهي التي لها دخل في وجود المأمور به، كالوضوء بالنسبة إلى الصلّاة، والمقدّمة العلميّة، وهي الدخيلة في العلم بامتنال المأمور به، كالإتيان بكلا طرفي الإحتمال مقدّمةً للعلم بامتنال التكليف المرّد بينهما.

فقال بعدم وجوب المقدّمة الوجوديّة في الواجب المشروط، لأنّ وجوب المقدّمة مترشح من التكليف، ولكن لا تكليف قبل الشرط، فالعلة منتفية فالمعلول كذلك. هذا بالنسبة إلى الوجوب الشرعي. وأمّا اللابديّة العقليّة، فعلى فرض تسليمها غير مؤثرة في الوجوب الشرعي.

وأما المقدّمة العلميّة، فقال بلزومها عقلاً، لأنّ لابديّة هذه المقدّمة ليست من جهة فعليّة التكليف بل من جهة العلم بالتكليف، وفرق بين التكليف والعلم بالتكليف، لأنّ التكليف إنّ لم يكن فعليّاً لم تجب المقدّمة له، ولكن إذا علم إجمالاً بالتكليف إمّا في الحال أو في المستقبل، كان العلم علةً لحكم العقل بلابديّة الإتيان بكلا الطرفين حتى يحصل له العلم بامتنال التكليف، فاللابديّة معلولة لهذا العلم لا للتكليف حتى يقال بأنه غير فعلي الآن لعدم وجود شرطه.

فإن قلت: إنّ التكليف في أحد طرفي العلم الإجمالي فعلي دون الطرف الآخر، فالمرأة التي تردّد حيضها بين هذه الأيام الخمسة والخمسة التي في آخر الشهر مثلاً، لا فعليّة لزجرها عن دخول المسجد في الخمسة الأخيرة، فعلمها الإجمالي بالزجر مرّد بين الحالي الفعلي والإستقبالي، ولا أثر لهذا العلم.

قلت: التكليف المتأخّر فعلي من جهة الوصول وتعلّق العلم به، وإن كان من جهة إمكان البعث أو الزجر غير فعلي، وذلك، لأنّ فعليّة الحكم وتتجزّء بالوصول، ولا فرق بين الوصول الإجمالي والوصول التفصيلي، فإذا وصل كان فعليّاً منجزاً. وما نحن فيه من هذا القبيل.

فإن قلت: التكليف المشروط بشرط غير حاصل لا أثر للعلم التفصيلي به فضلاً عن الإجمالي، فمن علم بأنه سيكون الموضوع للتكليف في آخر الشهر، لم يترتب الأثر على علمه وإن كان تفصيليّاً، فكيف يكون الإجمالي مؤثراً؟

قلت: اللازم أن يكون المعلوم بالإجمال ذا أثر في موطن فعليّته، لا ذا أثر في الحال على أيّ حال، إلّا أنّ العلم التفصيلي طرفه مفصل ولا أثر له فعلاً من جميع الجهات، بخلاف العلم الإجمالي، فإنّ أحد طرفيه حالي ومؤثّر فعلاً. فظهر الفرق بين الإجمالي والتفصيلي.

أقول:

قد أشكل عليه الأستاذ: بأنه كما يلزم تحصيل المقدّمة العلميّة وحفظها كذلك المقدّمة الوجوديّة.

المقام الثاني

في المرجع بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيّات مطلقاً أو في بعض الصّور.
رأي الشيخ^(١٠٠) والكلام حوله

ذهب الشيخ في مثال الحيض إلى جريان إستصحاب الطهر بالنسبة إلى أعمالها حتى الآن الأوّل من الأيام الخمسة في آخر الشهر، وبعده يتعارض إستصحاب الطهر مع إستصحاب بقاء الحيض، ويتساقطان، والمرجع هو البراءة.

وفي مثال المعاملة الربويّة: أمّا تكليفاً، حيث يشكّ في حليّة كلّ واحدة من المعاملات وحرمتها، فهو أصالة الإباحة. وأمّا وضعاً، حيث يشكّ في صحّة المعاملة وفسادها، بأصالة الفساد. وعليه، فكلّ معاملة منه في هذا الشهر يحتمل وقوعها ربويّةً فهي حلال ولكنّها فاسدة، ولا ملازمة بين الفساد والحرمة، إذ ليس فساد المعاملة مترتباً دائماً على حرمتها، لوجود المعاملة الفاسدة مع عدم الحرمة، كما في معاملة الصبي.

وأما الأصل اللفظي، فإنّه لا مجال للتمسك بعموم (أوفوا بالعقود)^(١٠١) من أجل تصحيح المعاملة المشكوك فيها، لأنّه من التمسك بالعام في الشبهة المصادقيّة للخاصّ، وهو أدلّة حرمة الرّبا. وعلى فرض الجواز، فهو غير جائز هنا، للعلم الإجمالي بخروج معاملة اليوم أو الغد من تحت عموم أدلّة الوفاء، بالتخصيص. ومن الواضح أنّ هذا العلم يوجب إجمال العام حكماً ويسقطه عن الكاشفيّة عن المراد الواقعي.

ثمّ إنّ الشيخ أمر التأمّل في الفرق بين الأصل العملي والأصل اللفظي. وهو من جهة دقّة المطلب، لأنّ المانع من جريان الأصل العملي هو تنجيز العلم، والمفروض عدمه، لكنّ المانع عن التمسك بالأصل اللفظي – أعني عموم الآية – هو إجمال العام بسبب العلم الإجمالي، لأنّ هذا العلم يوجب الإجمال، سواء كان منجزاً أو لا.

وبما ذكرنا يندفع بعض إشكالات الميرزا على الشيخ. ويبقى إشكالان^(١٠٢):

(١٠٠) فرائد الأصول ٢ / ٢٤٩ – ٢٥٠.

(١٠١) سورة المائدة، الآية ٢.

(١٠٢) أجود التقريرات ٣ / ٤٦٩ – ٤٧١.

أحدهما: إنَّ ما ذكره يخالف مسلكه في الأحكام الوضعيَّة من أنَّها منتزعة من الأحكام التكليفيَّة، فإنَّ مقتضى ذلك المبنى هو ارتفاع فساد المعاملة بحليَّتها.

وفيه: إنَّ الشيخ لا يرى الحرمة منشأً للفساد كما أشرنا، وهذا واضحٌ من كلامه في موارد عديدة من كتابه في المكاسب. مثلاً: قد ذكر الشيخ في الإستدلال على المعاطاة بآية الحلِّ أنَّ معناها: أحلَّ الله التصرفات المترتبة على البيع، وأنَّ هذه الحلِّيَّة هي المنشأ لصحة المعاملة لا نفس البيع. فإنَّ، تجري قاعدة الحلِّ بالنسبة إلى نفس المعاملة فتكون حلالاً، وأمَّا الصحة، فمن آثار حلِّيَّة التصرفات المترتبة على البيع. وفي المعاملة المشكوك كونها ربويَّة تجري القاعدة، وتكون أصالة الفساد جاريةً بالنسبة إلى التصرفات.

والثاني: في ما ذكره من أنَّ حال الأصول اللَّفظيَّة حال الأصول العمليَّة، فكما أنَّ العلم الإجمالي بخروج بعض الأفراد لا يكون مانعاً عن الرجوع إلى الأصول العمليَّة، فكذلك لا يكون مانعاً عن الرجوع إلى الأصول اللَّفظيَّة. ثمَّ استظهر الفرق بينهما من دون بيان الفارق وأمر بالتأمُّل. قال الميرزا: «قياسه قدس سره للأصل اللَّفظي بالأصل العملي — في جواز إجرائه في تمام أطراف العلم إذا لم يكن منجزاً للتكليف كما هو المفروض في المقام — في غير محلّه». وفيه: ما أشرنا إليه في وجه أمره بالتأمُّل، فإنَّ الشيخ يفرِّق بين الأصل اللَّفظي والأصل العملي.

رأي الميرزا

واختلف رأي الميرزا في المقام، فقال في الدورة الأولى^(١٠٣) من بحثه بجريان أصالة الفساد في كلتا المعاملتين، وعدم جواز التمسك بالأصل اللَّفظي. وعكس في الدورة الثانية^(١٠٤) فقال بعدم جريان أصالة الفساد والتمسك بالأصل اللَّفظي.

أقول: أمَّا ما ذكره ثانياً ففيه: ما تقدّم من سقوط العام في هذا المقام عن الكاشفيَّة.

وأمَّا ذكره أولاً ففيه: أنه ليس للميرزا إجراء الإستصحاب هنا على مسلكه ...

وتوضيح ذلك: أنَّ الشيخ والميرزا كليهما يقولان بعدم جريان الإستصحاب في أطراف العلم، لكن المانع عند الأوَّل: إثباتي، وهو لزوم التناقض بين الصِّدْر والذيل في أدلَّة الإستصحاب، لأنَّ

(١٠٣) فوائد الأصول ٤ / ١١٢.

(١٠٤) أجود التقريرات ٣ / ٤٦٩ — ٤٧٠.

الجمع بين الأمر — بالنقص سواء كان مولويًا أو إرشاداً إلى حكم العقل — والمستفاد من مجموع كلماته هو الإرشادية — والنهي عنه جمع بين النقيضين. وعند الثاني: المانع ثبوتي، وهو عدم جواز إجتماع التعبدین على خلاف المعلوم بالإجمال، سواء كان متعلق العلم ذا أثر أو لا. فعلى مسلك الميرزا لا يجري الإستصحاب حتى مع سقوط العلم عن الأثر، — كما هو المفروض في التدريجيات — أمّا على مسلك الشيخ فيجري إذا سقط، لأنّه إذا كان العلم الإجمالي بلا أثر فلا أمر للشارع بالنقض، فيبقى قوله عليه السلام (لا تنقض) في الصّدْر بلا معارض.

رأي العراقي

واختار العراقي المحقق في حاشيته على فوائد الاصول^(١٠٥) جواز التمسك بالأصل اللفظي، لأنّ حجبة أصالة العموم هي من باب الكشف النوعي عن المراد، والكشف النوعي لا ينافي العلم الإجمالي الشخصي على الخلاف. ومع التنزّل عن هذا، فإنّ المعاملة إنّ كانت صادرة من غيره أجرى فيها أصالة الصحّة وإن كان الشكّ في الفساد سابقاً. وإن كانت صادرة من نفسه، فإن كان عالماً من قبل بوقوع معاملة ربويّة منه إمّا اليوم وإمّا غداً مثلاً، فلا مجال لأصالة الصحّة، وإن كان علمه حادثاً بعد وقوع المعاملتين، فكلتاها مجرى قاعدة الفراغ، لأن موضوعها العمل المفروغ منه.

أقول:

أمّا ما ذكره أولاً ففيه: إن مدرك حجّية الأصول اللفظية هو السيرة العقلية، واستنادها إلى الشارع إنّما هو من جهة عدم رده عنها، ومع الشكّ في وجود السيرة في مورد لم يجز التمسك، لأنّها شبيهة بموضوع لنفس الدليل. وفيما نحن فيه، ليست أصالة العموم كاشفة نوعاً عند العقلاء حتّى مع الظنّ الشخصي على الخلاف. أمّا مع العلم الإجمالي على الخلاف، فلا إشكال في عدم الكاشفية عند العقلاء. فلا سيرة. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ هذه الحجّية مقترنة بأمر كليّ، وهو عدم العلم الإجمالي الكليّ، فالعقلاء يقيّدون العموم من أوّل الأمر بعدم وجود العلم الإجمالي المخالف، فالسيرة هنا محفوفة بما يحتمل القرينية. وأمّا ما ذكره ثانياً، فإنّه قد تقرّر أنّ مدرك أصالة الصحة هي السيرة أيضاً، فالكلام الكلام. وأمّا قاعدة الفراغ، فإن كان فيما يدلّ عليها عموم تعبديّ لتّم ما ذكره، ولكنّ عموماتها محفوفة بأنّه (لأنّه حين العمل أذكر منه حين يشك) (١٠٦)، فلا بدّ من أن يكون في حاله هذه الخصوصية، أمّا إذا لم تتفاوت حاله حين العمل وبعده، فلا مجرى للقاعدة. وفيما نحن فيه، حيث يعلم إجمالاً بربويّة معاملة اليوم أو غد، فالعلم المذكور باق على حاله، وشكّه بعد الفراغ مقرون بالعلم الإجمالي كذلك، فحالته واحدة، فلا تجري القاعدة.

التحقيق

قال شيخنا: والتحقيق في المقام:

أمّا في مثال الحيض، فإنّ مقتضى القاعدة تحقّق العلم الإجمالي المنجز للمرأة، لأنّها في كلّ زمان ترى الدم، تعلم علماً إجمالياً إمّا بالحيض فيجب عليها تروك الحائض، وإمّا بالإستحاضة، فيجب أفعال المستحاضة، ومع هذا العلم لا مجال لجريان الأصول النافية، سواء المحرز منها وغيره، لدوران الأمر بين كونها حائض أو مستحاضة. واستصحاب عدم المحيض يعارض مع إستصحاب عدم الإستحاضة، وتصل النوبة إلى البراءة في الطرفين، وهي متعارضة كذلك، فيجب عليها الجمع بين الأفعال والتروك، لكون العلم منجزاً ولا وجه لانحلاله.

ولو احتملت كون الدم دم قروح، دار أمر الواجب عليها بين تروك الحائض والإتيان بوظائف الطاهرة، إلا أن هنا أصلاً موضوعياً لا معارض له، وهو إستصحاب عدم الحيض، الذي ليس في مقابله إستصحاب عدم الطهر.

لكن في فرض دوران الأمر بين الحيض والإستحاضة صورتان، لأنه إن كان الدم بعد الزوال، فهي تعلم إجمالاً بالتكليف الفعلي، لأنها إن كانت مستحاضة فوجوب الصلاة فعلي، وإن كانت حائض، فمسّ الكتاب حرام. وأمّا إن كان قبل الزوال، فإن أحكام الإستحاضة مشروطة بالزوال، لأنه قبل الزوال إمّا يحرم عليها دخول المسجد الآن وإمّا يجب عليها الصلاة بعد الزوال، فيكون العلم تدريجياً، فلا بدّ من القول حينئذ بكون حرمة الدخول بعد الزوال، وأمّا قبله فلا، إلا أن يقال بعدم التفصيل وأنّ الحكم في كلتا الصورتين لزوم الإحتياط.

وتلخص: عدم إمكان المساعدة مع كلمات القائلين بالبراءة عن تروك الحائض، وأنه لا يمكن القول بالحرمة مطلقاً، بل لا بدّ من التفصيل، إلا إذا ثبت عدم الفصل.

أمّا زوجها، فإنه بعد الآن الأوّل حيث يتعارض الإستصحابان ويتساقطان يرجع إلى البراءة عن الوطئ في جميع الشهر. والحق جواز التمكين منها، لأنه يدور الأمر من هذا الحيث بين الجوب، لاحتمال كونها طاهراً، والحرمة لاحتمال كونها حائض، فالمورد صغرى دوران الأمر بين المحذورين، وتجري فيه القاعدة المقررة هناك. لكن الحكم مبني على عدم كون حرمة تروك الحائض حرمةً ذاتية.

وأمّا مثال المعاملة الربويّة، فإنّ أصالة الحلّ تجري في كلا الطرفين، لأنّهما في كلّ منهما تجتمع مع أصالة الفساد في الطرف الآخر. وأمّا من الجهة الوضعيّة، فإنّ أصالة الفساد لا تجري، لأنّها مخالفة للمعلوم بالإجمال. وأمّا من الجهة الوضعيّة، فإنّ أصالة الصحة لا تجري، لأنّها مخالفة للمعلوم بالإجمال، نعم، تجري في المعاملة الأولى وتؤثّر — لو لم تجر في الثانية — لعدم المعارض لها حينئذ أصلاً.

والأصول اللفظيّة غير جارية هنا، لكونها مجتمعة بالعلم الإجمالي بورود المخصّص. وأمّا بناءً على عدم إجمالها، فيجوز التمسك بها بناءً على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة. وأمّا بناءً على عدم جوازه، فإنّ قلنا باستصحاب العدم الأزلي فهو، وإلا فالمرجع هو العام، لأنّ المعاملة الأولى مشكوكة الصحة والفساد من جهة الشك في ربويّتها والأصل هو العدم، فيحرز

بهذا الأصل موضوع العام المخصّص فيندرج تحته. لكن هذا إنّما يتم ما لم يقع الإبتلاء بالمعاملة
اللاحقة.

التنبية السّابع في الشّبّهة غير المحصورة

تعريفها

قد اختلفت كلماتهم في تحديد الشّبّهة غير المحصورة على وجوه، ولكنّ الظاهر عدم الحاجة إلى التعريف، لأنّ هذا العنوان لم يقع موضوعاً في شيء من الأدلّة. نعم، هو معقد الإجماع المدعى على عدم تنجيز العلم في الشّبّهة غير المحصورة، ولكنّ الكلام في هذا الإجماع، كما سيأتي قريباً. فلا حاجة إلى ذكر التعريفات والنظر فيها.

ولعلّ أحسن التعاريف هو تعريف الشيخ^(١٠٧): بأنّ الشّبّهة غير المحصورة هي الشّبّهة التي تكثر أطرافها، بحيث يصير العلم فيها عند العقلاء كلاً علم، ولا يعتني العقلاء فيها بالتكليف المعلوم بالإجمال، بل يرون إحتماله في كلّ طرف موهوماً.

وتوضيحه: إنّ أساس منجزية العلم هو إحتمال الضرر الأخروي، وقد قامت السيرة العقلائية على عدم الإعتناء بهذا الإحتمال إذا كانت أطراف الشّبّهة غير محصورة، كأن تكون واحدة من الشياخ الموجودة في هذا البلد محرمةً مثلاً.

ولكنّ إذا كان المرجع هو السيرة العقلائية، فإنّها دليل لبّي يؤخذ منه بالقدر المتيقن. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الموارد تختلف، فقد يكون المعلوم بالإجمال من الأهميّة بحيث يحتاط العقلاء فيه حتى مع كثرة الأطراف جدّاً.

وثالثاً: إنّ ضعف احتمال التكليف إنّ وصل إلى حدّ الإطمينان العقلاني بالعدم، صحّ ما ذكره، لكنّ الدليل حينئذ هو الإطمينان، وهو العلم العادي. وإن لم يصل إلى ذلك الحدّ، فلا يصحّ التعريف المذكور، لعدم العبرة بظنّ عدم التكليف فضلاً عن الإحتمال، فلا بدّ من الإحتياط.

دليل عدم تنجيز العلم في الشبهة غير المحصورة

وقد استدلّ بوجوه على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصورة.

الأوّل: الإجماع.

قال الشيخ^(١٠٨) وهو مستفيض.

أقول:

١- الإجماع المنقول ليس بحجّة.

٢- تحقّقه أوّل الكلام، لأنّ المسألة غير مطروحة في كتب السابقين.

٣- يحتمل مدركيّته.

الثاني: إنّ هذا العلم كلا علم عند العقلاء.

وهذا الوجه الذي جاء في كلام الشيخ غير مقبول كذلك، وقد أشرنا إلى بعض ما فيه.

الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية^(١٠٩) من أنّ كثرة الأطراف تلازم غالباً سقوط التكليف عن

الفعليّة، وإذا سقط عن الفعليّة، اقتضى دليل رفع العسر والحرص عدم وجوب الإحتياط.

الإشكال على صاحب الكفاية

وأشكل المحقّق الإصفهاني^(١١٠) على صاحب الكفاية: بأنّ الرفع فرع الوضع، ومتى لم يكن

الوضع من الشارع لا يكون الرفع بيده، وهذا مما لا ريب فيه.

والحاكم في الشبهات بوجوب الموافقة القطعيّة لحكم المولى هو العقل، فإنّ العقل حاكم بلابديّة

الموافقة لحكم المولى، وفي الشبهات غير المحصورة،

(١٠٨) فرائد الأصول ٢ / ٢٥٧.

(١٠٩) كفاية الأصول: ٣٦٢.

(١١٠) نهاية الدراية ٤ / ٢٧٦.

ليس الحرج من ناحية الشارع لا موضوعاً ولا حكماً، وإنما الحرج في الإمتثال القطعي، وهو بحكم العقل لا الشرع، وحينئذ ليس للشارع رفع ما وضعه العقل.

الجواب:

أجاب السيّد الخوئي^(١١١): بأنّ أدلّة نفي الحرج وإن كانت ناظرة إلى الأحكام الشرعيّة لا العقليّة، إلّا أنّها ناظرة إلى مقام الإمتثال. بمعنى أنّ كلّ حكم كان إمتثاله حرجياً على المكلف، فهو منفيّ في الشريعة، فإنّ جعل الحكم وإنشاءه إنّما هو فعل المولى، ولا يكون حرجاً على المكلف أبداً، وحينئذ، فإن كان إحراز إمتثال التكليف المعلوم بالإجمال حرجاً على المكلف، كان التكليف المذكور منفيّاً في الشريعة بمقتضى أدلّة نفي الحرج، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة.

وفيه:

الذي في كلام المحقّق الإصفهاني هو «إحراز الإمتثال». يقول: إنّ الحرج في إحراز الإمتثال، وبينه وبين «الإمتثال» فرق، إذ لا كلام في أنّ الإمتثال إن كان حرجياً يرتفع بحكم الشارع كما في الوضوء الحرجي، لكنّ التحريم في الشبهة غير المحصورة ليس حرجياً، وإنما إحراز الإمتثال حرجيٌّ، والحاكم في رفعه هو العقل.

أقول:

حاصل إشكال الإصفهاني هو أنّه تارةً نقول: إن كان الموضوع حرجياً يرتفع الحكم بسبب ذلك، وأخرى نقول: كلّما كان الحكم حرجياً فهو مرفوع. وعلى كلا الوجهين، ليس الرفع في الشبهة غير المحصورة مستنداً إلى الشارع، بل العقل هو الحاكم لعدم التمكن من إحراز الإمتثال. نعم، من الممكن إسناد الرفع إلى الشارع في المقام ولكنّ بواسطة حكم العقل، إلّا أنّ المهمّ هو إستظهار هذا المعنى من أدلّة رفع الحرج، فهل تفيد رفعه شرعاً حتى مع وساطة حكم العقل؟ والجواب: إن كان المرفوع فيها هو «الحكم الحرجي» فالحقّ مع المحقّق الإصفهاني، لكنّ المرفوع هو «الحرج»، وهو أعم من أن يكون الحكم فيه من الشارع مباشرةً أو بواسطة حكم العقل، لأنّ نسبة الأحكام الشرعية إلى الأحكام العقليّة نسبة الموضوع إلى الحكم. فالإشكال المذكور على كلام المحقّق الخراساني مندفع.

الإشكال الوارد

لكن يرد عليه: إنّ الأحكام العقلية تتبع الملاكات المحرزة عند العقل، وللعقل في موارد العلم الإجمالي حكمان، أحدهما: وجوب الموافقة القطعية، والآخر: حرمة المخالفة القطعية، فإذا كان حكم الشارع بوجوب الموافقة حرجياً حكم العقل بعدم وجوب الموافقة القطعية، لقوله تعالى (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)^(١١٢). أمّا في طرف حرمة المخالفة القطعية في صورة الإمكان، فلا يجوز رفع اليد عن الحكم الشرعي، لأنّ الضرورات تنقذ بقدرها.

فقول المحقق المذكور: متى كان الحرج في الموافقة سقط الحكم عن الفعلية، غير صحيح على إطلاقه، فهو يسقط من جهة وجوب الموافقة ولا يسقط من جهة حرمة المخالفة.

الرابع: ما ذكره الميرزا^(١١٣)، وهو: إنّ بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية ملازمة، ففي كلّ مورد لا يتمكّن من المخالفة القطعية لا تجب الموافقة القطعية. وفي الشبهات غير المحصورة لا تحرم المخالفة، إمّا لعدم التمكن منها، وإمّا لكونها حرجية، وإذا سقطت حرمة المخالفة سقط وجوب الموافقة.

ومن هنا قال الميرزا بانحصار الشبهة غير المحصورة بالشبهة التحريمية.

وخلاصة هذا الوجه هو: إنّ تجيز العلم الإجمالي عبارة عن تعارض الأصول، وملاك تعارضها هو لزوم الترخيص في المعصية بجريانها في الأطراف، ومع عدم التمكن من المخالفة القطعية لا يبقى مورد لهذا الملاك، فلا تعارض، فلا تجيز للعلم.

وفيه:

أمّا دعوى انحصار الشبهة غير المحصورة بالشبهة التحريمية، فمندفة بجريانها في الشبهة الوجوبية كذلك، فإن متعلّق العلم قد يكون من المحرّمات كالخمر وقد يكون من الواجبات. فإن كانت الشبهة تحريمية، لم تكن المخالفة القطعية بارتكاب الجميع فالحرمة ساقطة، لكنّ الموافقة بترك الجميع ممكنة. وإن كانت وجوبية، فالموافقة بالإتيان بالجميع غير ممكنة، لكنّ المخالفة بترك الجميع محرّمة.

وأمّا دعوى الملازمة بين المخالفة والموافقة القطعية، فممنوعة كذلك، فلو سقطت حرمة المخالفة عقلاً على أثر العجز، فلا وجه لسقوط وجوب الموافقة.

(١١٢) سورة الحج، الآية ٧٨.

(١١٣) أجود التقريرات ٣ / ٤٧١.

وبعبارة أخرى:

إنّ تنجيز العلم الإجمالي يدور مدار القدرة، فإذا انتفت القدرة بالنسبة إلى حكم – وهو حرمة المخالفة القطعيّة – فلا دليل على سقوط الحكم الآخر – وهو وجوب الموافقة القطعيّة – مع القدرة عليها، لأنّ للعقل في كلّ شبهة حكّمين، وإذا سقط أحدهما بالعجز عن الإمتثال لم يسقط الآخر، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

الخامس: ما ذكره المحقّق العراقي^(١١٤) بناءً على تعريفه للشبهة غير المحصورة.

قال: إذا سقطت الموافقة القطعيّة، فحرمة المخالفة كذلك باقية، لأنّ قوام الشبهة غير المحصورة هو أنّه لو نظرنا إلى طرف حصل لنا الإطمينان بعدم وجود الحرام فيه، وهذا يلزم وجوده في سائر الأطراف، وحينئذ، يجوز إرتكاب ذلك الطرف للسيرة العقلانيّة القائمة على جوازه، والإكتفاء بترك البقيّة بدلاً عن الواقع، فلا يجوز إرتكابها.

والنتيجة: عدم وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة.

وفيه:

ما المراد من الإطمينان بأنّ الحرام في سائر الأطراف دون هذا الطّرف؟

إن كان المراد من الإطمينان هو «العلم» فإنّ العلم في هذا الطّرف منحلّ حقيقة، فلا يجب الإجتنب عن سائر الأطراف. وإن كان المراد منه هو «الحجّة» فإنّه مع قيامها يكون العلم الإجمالي منحللاً حكماً، كما لو قامت البيّنة على بعض الأطراف. وعلى كلّ حال لا يبقى التكليف بالإجتنب عن بقيّة الأطراف، فما معنى كونها بدلاً عن الواقع.

وبعبارة أخرى: كون بعض الأطراف بدلاً عن الواقع فرعٌ لبقاء العلم الإجمالي، ومع انتفائه لا معنى لذلك. هذا أوّلاً.

وثانياً: ليس بناء العقلاء على إرتكاب بعض الأطراف وجعل البعض الآخر بدلاً عن الواقع، فهل لو علم بوجود السّم في أحد الآنية، يرتكبون البعض ويتركون البعض الآخر بأنّ يكون السّم فيه؟

السادس: رواية الجبّين، عن البرقي في المحاسن عن أبيه عن محمد بن سنان عن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجبن. فقلت له: أخبرني من رأي أنّه يجعل فيه الميتة. فقال عليه السّلام: أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم ما في جميع الأرضين^(١١٥).

استدلّ بها الميرزا^(١١٦).

وأورد عن الشيخ الإشكال: بأنّ الرواية غير ظاهرة في بيان حكم الشبهة غير المحصورة، فلعلّها في مقام بيان أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان لا يلزم حرمة في بقية الأمكنة التي لا يعلم فيها ذلك. فهي أجنبيّة عمّا نحن فيه.

وأجاب: بأنّ هذا واضح لم يكن مورداً للسؤال لأحد، بخلاف حملها على مورد الشبهة غير المحصورة، فيصحّ السؤال عن حكمها من جهة العلم الإجمالي بوجود الميتة بين الأطراف الكثيرة، فهل يجب الإجتنب عن الجميع أو لا؟

وأشكل في مصباح الأصول^(١١٧) بوجهين:

١- السند، فإنّها ضعيفة بمحمد بن سنان.

٢- الدلالة، فإنّها واردة في مورد خروج بعض الأطراف عن محلّ الإبتلاء، فهي أجنبيّة عن المقام.

أجاب الأستاذ:

أمّا عن الأوّل: فبأنّ محمد بن سنان قد أخرج عنه الشيخ الكليني كثيراً في الكافي في الأصول والفروع، ممّا يدلّ على اعتماده عليه ...

وأمّا عن الثاني: فبأنّ في ذيل الرواية يقول الإمام: إني أشتري من هذا السوق اللحم مع أنّه لا أظنّ أنّ السّودان يسمّون ...

أي: أشتري مع العلم بأنّ بعض السّودان لا يسمّون الله لدى الذبح. ومن الواضح أنّ ما في السوق مورد للإبتلاء كلّّه.

فإن قلت:

لعلّ أكل الإمام من لحم السوق من جهة أماريّة سوق المسلمين لا من جهة الجواز في الشبهة غير المحصورة.

قلت:

إنّ أماريّة السوق إنّما هي مع عدم وجود العلم الإجمالي، والإمام يصرّح بوجوده.

(١١٥) وسائل الشيعة ٢٥ / ١١٩، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المحلّلة، رقم: ٥.

(١١٦) أجود التقريرات ٣ / ٤٧٣.

(١١٧) مصباح الأصول: ٣٧٨.

توضيحه: إنّ مقتضى الأصل في اللحوم هو عدم التذكية، لكنّ يد المسلم وسوق المسلمين أمانة حاكمة على الأصل في مورد الشك. وأمّا مع العلم الإجمالي بوجود حيوان غير مذكى، فإنّ الأمانية للسوق تسقط، وحيث أنّ الإمام أخبر عن أكله ممّا في السوق مع علمه، فالشبهة غير محصورة.

فالإشكال في الدلالة مندفع.

فالدليل العمدة على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصورة هو رواية الجبن، ودالاتها على المدعى تامّة، ومحمد بن سنان ثقة عندنا.

أمورٌ تتعلق بالشبهة غير المحصورة

الأمر الأول (هل العلم كلا علم أو أنّ الشبهة تزول؟)

هل بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهات غير المحصورة، يكون العلم كلا علم كما في كلام الشيخ، أو يرتفع الشك وتزول الشبهة؟
وتظهر الثمرة في وجوب الإحتياط بناءً على كون العلم كلا علم وبقاء الشك، وعدم وجوبه فيما إذا كان الشك زائلاً.

مثلاً: يشترط في الضوء إحراز إطلاق الماء، فهو الشرط في صحته — لا أنّ كونه مضافاً مانع عن الصحة — فلو علمنا بوجود المضاف بين الآنية وهي كثيرةٌ والشبهة غير محصورة، فعلى القول بعدم تنجيز العلم لكونه كلا علم، يكون الشك باقياً، فموضوع الأصل محقق، وحينئذ، فما هو الأصل الجاري هنا؟

هنا مجرى الإستصحاب، أي إستصحاب عدم الأزلي، والموضوع هو الماء المطلق، وذلك بناءً على جريانه في الذوات — كما عليه المحققون المتأخرون، مثل كلبية الكلب — بالإضافة إلى جريانه في الأوصاف مثل قرشية المرأة.

فعلى هذا المبني، عندما نشك في مائية هذا المائع، فالحالة السابقة هي العدم، وحينئذ، لا يجوز لنا الضوء بهذا المائع. ولا يعارضه إستصحاب عدم الإضافة، لما تقدّم من أنّ الموضوع هو الإطلاق، وليس كونه مضافاً مانعاً عن صحة الضوء.

وأما بناءً على عدم جريان الإستصحاب في الأعدام الأزلية، أو عدم جريانه في الذوات، فالإستصحاب ساقط.

وتصل النوبة إلى قاعدة الإشتغال، لكون الذمة مشغولة بالوضوء بالماء المطلق، وبالوضوء بهذا الماء المشكوك في إطلاقه يشك في فراغ الذمة، فلا يصحّ الوضوء به.
هذا كلّ بناءً على بقاء الشك وأنّ العلم كلا علم، كما عليه الشيخ.

أما بناءً على زوال الشك والشبهة كما عليه المحقق العراقي، فلا شبهة في صحة هذا الوضوء.

الأمر الثاني (لو وقع الشك في كون الشبهة غير محصورة)

لو شك في بلوغ كثرة الأطراف إلى الحدّ الذي يصدق معه عدم الحصر، فما هو مقتضى القاعدة؟

ولا يخفى تفرّع هذا الأمر على التفصيل بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة في تنجيز العلم الإجمالي، وأمّا بناءً على المنجزية مطلقاً، فلا مجال لهذا البحث.

ذكرت طرق:

الأوّل: إنه لما كان العلم الإجمالي مقتضياً للتجيز وإستحقاق العقاب على المخالفة للتكليف المعلوم، وكان عدم محصورية الأطراف مانعاً عن التجيز – على المبنى – فإنّ مقتضى القاعدة مع الشك في كون الشبهة غير محصورة، هو منجزية العلم، لوجود المقتضي وعدم ثبوت المانع.

أقول:

هذا من صغريات قاعدة وجود المقتضي وعدم المانع، وقد قال بها الشيخ محمدهادي الطهراني ومن تبعه. لكنّ التحقيق عدم تماميتها، لعدم وجود النصّ عليها ولا قيام السيرة العقلية بها، بل الملاك هو قيام الحجّة الشرعية لإحراز عدم المانع، فإنّ تم ذلك أخذنا به وإلاّ فلا. وفيما نحن فيه لا حجة شرعية ولا سيرة عقلية غير مردوعة على عدم المانع. كما لا مجال للتمسك باستصحاب عدم بلوغ الشبهة لحدّ عدم المحصورية.

الثاني: إنّ دليل الإجتنب عن الحرام أو النجس أو الغصب مطلق، فيجب الأخذ به، ثمّ إنّ هذا المطلق قد خرج عنه الشبهة غير المحصورة، فلم يجب الإجتنب عن جميع الأطراف فيها. ولكنّ المفروض هنا عدم العلم بكون الشبهة غير محصورة، ومقتضى القاعدة حينئذ العمل بالمطلق ووجوب الإجتنب، لأنّه متى شك في التخصيص أو التقييد كان العام والمطلق هو المحكّم.

وفيه:

لا إشكال في أنّ المرجع مع الشك في التخصيص أو التقييد هو العام والمطلق، لكنّ لا شك عندنا هنا في أصل التخصيص، بل الشك في تحقّق مصداق المخصّص، وهل يرجع فيه إلى العام والمطلق؟

قد تقرّر في محلّه عدم الرجوع.

إذن، لا ينبغي الخلط بين الشك في التخصيص والشك في مصداق المخصّص.

الثالث: الرجوع إلى المباني، وأنّ الحال يختلف باختلافها.

فعلى مسلك الشيخ من أنّ الملاك في عدم التنجيز كون التكليف موهوماً لا يعتني به العقلاء، كان العلم الإجمالي في مفروض المثال منجزاً، لأنّ احتمال التكليف في كلّ واحد من الأطراف من قبيل تردّد الواحد في العشرة، ومثله لا يعدّ موهوماً.

أقول:

لا يخفى الإضطراب في كلمات الشيخ في تعريف الشبهة غير المحصورة، وقد قال بعد ذكر الوجوه: وفي النفس شيء. ولكنه في هذه المسألة حيث يشك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة، قال بوجوب الإحتياط من جهة عدم إحراز جعل البديل للطرف الذي يحتمل فيه وجود التكليف.

وأما على مسلك المحقّق العراقي من أنّ الشبهة غير المحصورة هي التي إذا لوحظ كلّ طرف من الأطراف حصل الإطمينان بعدم وجود التكليف فيه، وحينئذ ينحلّ العلم الإجمالي حقيقةً، ومع إنحلاله لا مورد لجعل البديل، لأنّ جعل البديل يكون في مورد الإنحلال الحكمي.

فالحق على هذا المسلك – في دوران أمر الشبهة بين أن تكون محصورة أو غير محصورة – هو التنجيز، لأننا لا نطمئن في كلّ طرف أنّ لا يكون التكليف فيه.

ثمّ إنّ المحقّق العراقي^(١١٨) ذكر أنّ مقتضى مسلك الشيخ أن يقال بعدم منجزية العلم الإجمالي، لسقوط العلم مع موهومية التكليف عن البيانية عقلاء، ومع عدم البيان على التكليف عقلاء تكون الشبهة من قبيل الشبهة البدوية.

أقول:

هذه النسبة في غير محلّها، لأنّ الشيخ يصرّح في المورد بالشك في جعل البديل، ومعه يكون العلم منجزاً. هذا أولاً.

وثانياً: سقوط العلم عن البيانية إنّما هو حيث يكون إحتمال التكليف موهوماً بحيث لا يعتني به العقلاء، ومع الشك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة، فإنّ قيام السيرة العقلانية على موهومية إحتمال التكليف غير معلوم، ولا أقل من الشك.

وأما على مسلك الميرزا حيث جعل وجوب الموافقة القطعية تابعاً لحرمة المخالفة القطعية، وحيث لا يمكن المخالفة فلا تجب الموافقة، فإنّ مقتضى القاعدة هو تنجيز العلم، لأنّ عدم حرمة المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة يرجع إلى عدم التمكن من المخالفة، ومع الشك في كون الشبهة غير محصورة، يرجع الشك إلى العجز وعدم القدرة، ومع الشك في عدم القدرة على المخالفة، يكون مقتضى القاعدة هو الإحتياط. نظير ما لو شك في التمكن من دفن الميت في هذه الأرض الصخرية، فإنّ مقتضى القاعدة الإحتياط ببذل الطاقة في حفر الأرض حتى يثبت العجز وعدم القدرة.

الأمر الثالث (في شبهة الكثير في الكثير)

والصحيح في هذا الأمر هو الرجوع إلى المباني في وجه عدم منجزية العلم في الشبهة غير المحصورة.

فعلى مسلك الشيخ، مقتضى القاعدة هو التنجيز، لعدم موهومية الإحتمال.

وعلى مسلك الميرزا عدم التنجيز، لعدم القدرة على المخالفة القطعية.

وأما على مسلك المحقق العراقي، فالتنجيز، لأنه يرى أنّ الملاك وجود الإطمينان بعدم وجود التكليف في كلّ واحد واحد من الأطراف. وهكذا إطمينان في مورد البحث غير حاصل.

وعلى مسلك شيخنا الأستاذ: الوجه في المقام هو تنجيز العلم، لأنّ مقتضى القاعدة هو إرجاع الأمر إلى القدرة وعدمها كما تقدّم في الأمر السابق، وعليه فالإحتياط محكم حتى يثبت العجز عن الإمتثال.

وبعبارة أخرى: إنّ العلم إذا قام على التكليف – ولا مانع من تنجيزه من الضرر والهرج وغير ذلك – يجب الإمتثال له بقاعدة الإشتغال، وإلا يلزم الظلم على المولى من الترخيص فيه، إلا إذا جعل المولى البدل، سواء على مسلك العلية أو الإقتضاء.

غير أن جعل البدل على المسلكين يختلف، فعلى مسلك الإقتضاء، فإنّ نفس شمول المرخص لبعض الأطراف كاف لجعل البقيّة بدلاً عن الواقع ووجوب الإجتتاب عنها. وأمّا على مسلك العليّة، فلا يكفي نفس المرخص، لأنّه أصل عملي ومثبته ليس بحجّة. هذا تمام الكلام في الشبهة غير المحصورة.

التنبية الثامن

لو اضطرّ إلى ارتكاب أحد الأطراف

فقد يضطرّ إلى الفرد المعيّن. وقد يضطرّ إلى الفرد غير المعيّن.

فالكلام في مقامين:

المقام الأوّل

لو اضطرّ إلى ارتكاب الفرد المعيّن من أطراف العلم الإجمالي، فههنا صور:

الصورة الأولى

أن يكون الإضطرار قبل التكليف وقبل العلم بالتكليف.

ولا كلام ظاهراً في هذه الصّورة في سقوط العلم عن التأثير، بل التحقيق — كما ذكرنا سابقاً — عدم تحقّق العلم الإجمالي بالنسبة إلى أصل التكليف، وهو وجوب الإجتنب مثلاً، فلو علم إجمالاً بوقوع قطرة من الدم في أحد الإناءين، حصل العلم الإجمالي بتحقّق سبب التكليف بالإجتنب عن المضطرّ إليه أو عن

طرفه، لكنّ حصول العلم بالنسبة إلى نفس التّكليف غير ممكن، لأنّ أحد الإناءين — وهو المضطرّ إليه — لا تكليف بالنسبة إليه يقيناً، والآخر — وهو الطرف — فتحقّق التكليف بالنسبة إليه مشكوك فيه، ومن المعلوم أنّ قوام العلم هو القضية المنفصلة على سبيل منع الخلو.

الصّورة الثانية

أن يكون الإضطرار بعد التكليف وقبل العلم به.

كما لو وقعت النجاسة في أحد الإناءين ولم يكن يعلم بها، ثم اضطرَّ إلى شرب الإناء المعين،
وعلم بعد ذلك بالنجاسة المرَدَّة بين الإناءين، فهل يجب الإجتنب عن الطَّرف أو لا؟
قولان:

الأوّل:

الإجتنب، وقد ذهب إليه المحقّق الميرزا في الدورة الأولى^(١١٩). وذلك: لأنّه بعد ما يعلم
بالتكليف، يكون العلم موجباً لترتيب آثار التكليف على المعلوم من حين حدوث التكليف لا من
حين العلم، فإنّه وإن تأخّر العلم عن الإضطرار إلاّ أنّ متعلّقه هو التكليف السّابق عليه، وحينئذ،
فإن كانت النجاسة في الفرد المضطرّ إليه، كان التكليف بالإجتنب عن النجاسة ساقطاً، وإن
كانت في الطرف كان التكليف موجوداً، فالشكّ يرجع إلى سقوط التكليف بالإضطرار بعد ثبوته،
وهو مجرى قاعدة الإشتغال، فيكون العلم منجزاً.

والثاني:

عدم وجوب الإجتنب، وهو ما ذهب إليه في الدّورة الثانية^(١٢٠)، واستدلّ له بوجوه:
أحدها: إنّ ليس المقام من موارد جريان قاعدة الإشتغال، فإنّ موردها هو حيث يعلم بالتكليف،
وفيما نحن فيه يكون أمر التكليف مردداً بين أن يكون في المضطرّ إليه أو الطرف، لكنّه في
الأوّل منتف قطعاً وفي الثاني مشكوك الحدوث، فلا علم بثبوت التكليف، وإنّما حصل القطع
بعدمه على تقدير، والشك في حدوثه على تقدير. وهذا مجرى البراءة.

وفيه:

إنّ وجه القول بالتجيز هو ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه، فالتكليف واقع على العهدة يقيناً،
فإن كان الإضطرار وارداً على مورده فهو غير باق، وإن كان وارداً على الطرف فهو باق.
فالشكّ يرجع إلى سقوط التكليف المتيقّن حدوثه، وهذا مجرى قاعدة الإشتغال.

الوجه الثاني: إنّ تجيز العلم الإجمالي يدور مدار تعارض الأصول، وهو إنّما يؤثر من حين
قيامه، وفي ظرف قيامه لا تعارض بين الأصول، لعدم وجود التكليف في أحد الطرفين، بسبب
الإضطرار، وجريان الأصل في الطرف الآخر لا مانع منه، فلا تجيز.

وفيه:

(١١٩) فوائد الأصول ٤ / ٩٥.

(١٢٠) أجود التقريرات ٣ / ٤٥٤.

إن كان الإستدلال للتجيز بالعلم الإجمالي تمّ ما ذكر، لكنّه بقاعدة الإشتغال، وقد عرفت أنّ المفروض تأثير العلم في ترتيب أثر التكليف من حين حدوث التكليف لا قيام العلم.
الوجه الثالث: إنه لا كلام في سقوط التكليف مع الإضرار العقلي، وبدونه يسقط بمقتضى حديث الرفع، ومع رفع الشارع للتكليف لا يبقى الشك في سقوطه حتى يرجع إلى قاعدة الإشتغال.

وفيه:

إنّه ليس البحث في صدق كلمة «السقوط» بل هو في رجوع الشك إلى مرحلة الإمتثال، فمع تعلق التكليف بالذمة والشك في ارتفاعه بعد الإضرار من قبل الشارع، بحكم العقل بالإحتياط. وكذا الكلام فيما لو شك في سقوطه على أثر الإضرار العقلي. وبالجملة، إنه لا بدّ من رعاية التكليف حتى الخروج عن عهده بمسقط وجداني أو تعبدي.
فظهر عدم تمامية الوجوه المذكورة للجواب عن قاعدة الإشتغال.
والأولى أن يقال:

إنّه وإن كان الشك في سقوط التكليف، لكن موضوع القاعدة هو إحتمال العقاب وحكم العقل بلزوم تحصيل البراءة اليقينية من أجل الخلاص منه، لكنّ إحتمال العقاب معلول لقيام المنجز للتكليف، فإن كان المنجز نفس القاعدة، لزم المحال، وإن كان غيرها، فلا منجز له لا حدوثاً ولا بقاءً. أمّا حدوثاً، فلأنّه لم يكن علم بالتكليف حتى يكون منجزاً، وأمّا بقاءً، فلوجود الأصل المؤمن الذي لا يحتمل العقاب معه.

رأي السيد الأستاذ

وإلى القول الثاني ذهب السيد الأستاذ أيضاً، وقال في تقريره:

إنّ العلم المتأخّر المتعلّق بالتكليف السابق لا يصلح لتجيز التكليف السابق بما هو كذلك، لأنّ معنى التجيز إمّا وجوب الإطاعة والإمتثال عقلاً أو إستحقاق المؤاخذه على المخالفة، وكلّ منهما لا يتصور بالنسبة إلى ما سبق، إذ لا مجال لإطاعته أو مخالفته فعلاً. فما يجري على بعض الألسنة من أنّ العلم المتأخّر ينجز التكليف في الزمان السابق ليس له وجه معقول.

نعم، إذا كان التكليف السابق موضوعاً للتكليف في الزمان اللاحق كوجوب القضاء أو نحوه، كان العلم به مؤثراً في تنجيز التكليف اللاحق من باب تعلق العلم به أيضاً بعد تعلق العلم بموضوعه. وبالجملة، العلم إنما يكون منجزاً للتكليف المقارن ولا يصلح لتنجيز ما سبق. وعليه، ففيما نحن فيه، بما أنه عند حدوث العلم لا يعلم بثبوت التكليف لاحتمال تعلق الإضطرار بمتعلقه فلا يكون منجزاً^(١٢١).

هذا كله في الاستدلال بالقاعدة.

الاستدلال بالإستصحاب للقول الأول

وقد يستدل له بالإستصحاب، وذلك لأنه بعد الإضطرار يشك في بقاء التكليف المعلوم سابقاً — من جهة أنه إن كان في المضطر إليه فهو ساقط، وإن كان في الطرف فباق — فيستصحب التكليف، وينتج الإحتياط بالنسبة إلى الطرف.

فأجاب عنه الميرزا^(١٢٢): بأنه فرد مردد، والفرد المردد لا يجري فيه الإستصحاب، لأنه لا ماهية له ولا وجود.

أقول:

إن أريد إستصحاب شخص التكليف وفرده، فلا يجري، أمّا المردد، فلما ذكر، وأمّا المعين، فلأنه إمّا مقطوع الإرتفاع وإمّا مشكوك الحدوث، لكنّ المدعى إستصحاب الكلّي.

فأجاب في مصباح الاصول^(١٢٣) عن إستصحاب الكلّي: بأنه إنما يجري فيما إذا كانت الأصول متعارضةً بالنسبة إلى الخصوصيتين، كما في الشك في بقاء الحدث المردد بين الأصغر والأكبر بعد الوضوء، وهذا بخلاف ما إذا كان الأصل جارياً في بعض الأطراف بلا معارض. وما نحن فيه من هذا القبيل. قال: ومن هنا نقول: بأنّ المرجع عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيين هي البراءة، فإنه مع الإتيان بالأقلّ يشك في بقاء التكليف المعلوم بالإجمال، ومع ذلك لا يرجع إلى الإستصحاب ولا إلى قاعدة الإشتغال، وليس ذلك إلاّ لأنّ منشأ الشك في بقاء التكليف إحتمال تعلقه بالأكثر الذي يجري فيه الأصل بلا معارض، فالتكليف بالأقلّ ساقط

(١٢١) منتقى الاصول ٥ / ١٠٤ - ١٠٥.

(١٢٢) أجود التقريرات ٣ / ٤٥٥.

(١٢٣) مصباح الأصول: ٣٨٧.

بالإمتثال وبالأكثر مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، ومنفيّ بالتعبّد للأصل الجاري فيه بلا معارض.

المناقشة

أفاد شيخنا دام بقاءه: أنه تارة: يتيقّن بالحدث ثمّ يتردّد بين الأصغر والأكبر، فالأصل الجاري في كلّ منهما معارض بالأصل الجاري في الآخر، وإذا تعارضا تساقطا ورجع إلى الإستصحاب ويحكم ببقاء الحدث الجامع. وأخرى: يتوضّأ ثمّ يتيقّن بالحدث المرّد بين الأصغر والأكبر قبل الوضوء، فعلى مبنى توقّف جريان الإستصحاب على تساقط الأصول في الأطراف بالمعارضة، فلا وجه للرجوع إلى الإستصحاب في هذه الصّورة، لعدم المعارضة بين الأصول، لأنّ الحدث إن كان هو الأصغر فهو مرتفع، لأنّ المفروض كونه متوضّأً، فلا تكليف له بالنسبة إلى هذا الفرد، ويبقى الأصل جارياً في الأكبر بلا معارض، فلا يرجع إلى إستصحاب بقاء كلّ الحدث. ولكن القائل لا يلتزم بذلك. والوجه في ذلك هو أنّ جريان الإستصحاب لا يدور مدار اليقين من أوّل الأمر، بل اليقين المتأخّر إنّ تعلق بأمر متقدّم وتمّت أركان الإستصحاب فيه، كان الإستصحاب جارياً في كلّ موضوع ذي أثر، والمثال من هذا القبيل، فإن أركانه تامّة و«المحدث» عنوان ذو أثر شرعي.

فظهر بما ذكرنا ما في المبنى المذكور في إستصحاب الكلّي، وبه ظهر الجواب عن إستصحاب بقاء التكليف، فإنّ الأمر لا يدور مدار تعارض الأصليين في الخصوصيّتين، لكنّ عنوان «التكليف» ليس مجعولاً شرعياً ولا موضوعاً لمجعول شرعي، فلا يترتب على استصحابه أثر شرعاً، وأمّا عقلاً، فإنّ موضوع الأثر العقلي هو المجعول الشرعي لا الأمر المنتزع منه.

فإنّ نوقش في هذا الجواب بأنّه: لا يلزم أنّ يكون المستصحب موضوعاً شرعياً، وأنّه لا مانع من إستصحاب الكلّي الإعتباري كعنوان «التكليف»، وأثره حكم العقل بلزوم إمتثاله، إذ لا يفرّق العقل في لزوم الإمتثال بين التكليف الثابت بالوجدان والثابت بالتعبّد.

ذكرنا جواباً ثانياً وهو: إنّ الحكم العقلي بلزوم إمتثال كلّ التكليف حكم تعليلي بناءً على مسلك الإقتضاء — لأنّ حكم العقل أساسه هو إقتضاء الإشتغال اليقيني للفراغ اليقيني — والأصل

الجاري بلا معارض يقتضي الفراغ – بضميمة قاعدة الإمكان – كما تقدّم في محله، ومعه لا حكم للعقل بالإحتياط.

وبعبارة أخرى: نتيجة الإستصحاب هي تعلّق التكليف بالذمة وحكم العقل بلزوم إمتثاله والفراغ منه، فأثر الإستصحاب عقلي، لكن حكم العقل معلق – كما تقدّم في محله – على عدم مجيء المؤمن من قبل الشارع، والأصل الجاري في الطّرف غير المضطر إليه مؤمن شرعي... وعلى هذا، فلا داعي لجعل الطّرف بدلاً عن الواقع في الإجتئاب.

ونقول ثالثاً: سلّمنا إقتضاء هذا الإستصحاب الإحتياط، لكن مقتضى البراءة الشرعيّة في الطّرف عدمه، فيقع التمانع بين أثري دليلي الأصلين ويتساقطان، ويكون المرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا تتجيز.

الصورة الثالثة

ما إذا كان الإضطرار بعد التكليف والعلم به.

وفيها قولان:

الأول: عدم التجيز.

ذهب إليه المحقّق الخراساني في الكفاية والفوائد^(١٢٤). لأنّه يعتبر في التجيز أن يكون على تقدير، ومع الترخيص الواقعي بالنسبة إلى الفرد المضطرّ إليه لا علم بالتكليف المنجز على كلّ تقدير، وإلاّ احتمل الإجتماع بين الترخيص وفعليّة التكليف المرّد في المضطرّ إليه، وإحتمال إجتماع الضدّين محال كالقطع به. فالعلم الإجمالي يستحيل تحقّقه بقاءً.

وبوجه آخر: العلم متعلّق بتكليف مرّد بين الباقي والزائل من حين الإضطرار، فليس علماً به على كلّ تقدير، بل هو من أوّل حدوثه مقيد بعدم الإضطرار، فلا اقتضاء فيه للبقاء بعده.

الثاني: التجيز.

ذهب إليه الشيخ^(١٢٥)، واختاره المحقّق الخراساني في حاشية الكفاية^(١٢٦) وعليه الميرزا^(١٢٧) وتلميذه^(١٢٨).

(١٢٤) كفاية الأصول: ٣٦٠، فوائد الأصول ط مع حاشية الرسائل: ٣٣١.

(١٢٥) فوائد الأصول ٢ / ٢٤٥.

(١٢٦) حاشية الكفاية: ٣٦٠.

(١٢٧) أجود التقريرات ٣ / ٤٥٧.

قال الشيخ بالتنجيز، لقاعدة الإستغال.

وقال المحقق العراقي: للعلم الإجمالي التدريجي الموجود فعلاً.

وقال صاحب الكفاية: للعلم الإجمالي الفعلي المراد بين القصير والطويل.

وسنذكر رأي الميرزا.

بيان الشيخ

إنّ التكليف قد تنجّر بالعلم الإجمالي قبل عروض الإضطرار، ولا رافع للعلم المذكور في الطرف غير المضطرّ إليه.

أقول:

ولكن يمكن أن يقال: إنّ العلم منجّر للتكليف قبل عروض الإضطرار، وأمّا مع عروضه على طرف ينتقي العلم فلا منجّر، ويكون الأصل جارياً في الطرف الآخر بلا معارض.

فإن قيل: قد تعارض الأصلان قبل عروض الإضطرار وتساقتا، والتساقت لا يعود.

قلنا: إنّ التعارض والتساقت يدوران مدار وجود الأصل في كلّ آن وإلا فلا تعارض، والأصل الجاري بعد الإضطرار في غير المضطرّ إليه ليس في مقابله أصل ليعارضه، فهو جار بلا معارض.

بيان المحقق الخراساني

قال في حاشية الكفاية ما حاصله: إنّ العلم الإجمالي قد تعلّق بالتكليف المراد بين المحدود والمطلق، لأنّ أحد الطرفين محدود بعروض الإضطرار عليه، والآخر مطلق غير محدود،

فالمورد من قبيل تعلّق التكليف بالمراد بين القصير والطويل، ومن المعلوم عدم الفرق في تنجّر

التكليف بالعلم الإجمالي بين أن يكون الطرفان قصيرين أو طويلين أو أحدهما قصير والآخر

طويل، وحيث أنّ الإضطرار حادث بعد التكليف والعلم به، فإنّه يكون في الطرف المضطرّ إليه

قصير الأمد وفي الطرف الآخر طويلاً، ولا مانع من تنجيز العلم الإجمالي للتكليف في مثل هذا

الفرض.

وبالجملة، فإننا لا نستند للتجزيز إلى حدوث العلم — حتى يقال بأن حدوثه لا يكفي لبقاء التجزيز، بل لابد من بقاء العلم الإجمالي حتى يبقى التجزيز — بل إلى بقاء العلم وأركان التجزيز، لأن أصل العلم موجود، ومتعلقه أي التكليف المعلوم الفعلي، لا مانع عن فعليته، وهو وإن لم يكن فعلياً على كل تقدير، لكن بقاء العلم على كل تقدير ليس معتبراً في التجزيز.

ونظير المقام: ما إذا علم إجمالاً قبل الظهر من يوم الجمعة بوجوب أحد الأمرين من صلاة الظهر وصلاة الجمعة، لكن أمد صلاة الجمعة قصير وأمد صلاة الظهر طويل، فإن انتهاء أمد الجمعة لا يضر بتجزيز العلم الإجمالي ووجوب الإتيان بصلاة الظهر.

وبما ذكر ظهر ما في كلامه في متن الكفاية، من أن التجزيز يدور مدار المنجز وهو العلم حدوثاً وبقاءً ... لأن هذه الكبرى غير منطبقة على المقام، لأن العلم بالتكليف باق بعد الإضطرار فيكون منجزاً للطرف.

بيان المحقق العراقي

وقال المحقق العراقي بالتجزيز^(١٢٩) هنا بناءً على تجزيز العلم في التدريجيات. بتقريب: إن العلم إذا تعلق بتكليف مردد بين القصير والطويل تحقق علمان، أحدهما عرضي، وهو إما هذا حرام شربه وإما ذلك، والآخر طولي وهو إما هذا حرام شربه الآن وإما ذلك حرام شربه في الآن اللاحق. فإذا وقع الإضطرار إلى أحدهما سقط العلم الإجمالي العرضي عن التأثير، إذ لا تبقى القضية المنفصلة المذكورة، لكن الطولي باق، غير أن أحد طرفيه — وهو المضطر إليه — قد انتهى أمده.

وكذا الكلام لو تلف أحد الطرفين أو سقط الأمر به بالإمتثال أو خرج عن الإبتلاء.

أقول:

وهذا التقريب إنما يتم في كل مورد أمكن تعدد التكليف فيه على أساس الإنحلال، لأن التدريجي يتحقق في التكاليف الإنحلالية، كحرمة وطئ الحائض مثلاً، دون ما لا يتم فيه، كمثال دوران الأمر بين الظهر والجمعة. ومن الواضح أن تعدد التكليف وعدمه يدور مدار تعدد الملاك وعدمه. فالإستدلال للتجزيز بهذا الطريق أخص من المدعى.

بيان المحقق النائيني

إنّ نفس حدوث العلم موجب لتعارض الأصول وتساقطها، وإذا سقطا فلا أصل مؤمن في غير المضطرّ إليه، فيستحقّ العقاب على ارتكابه.
هذا ظاهر كلامه.

أقول:

وهو يرجع إلى ما ذكره الشيخ، فإنّ ملاك التعارض هو الإشتغال اليقيني، والشك يعود إلى سقوط التكليف المنجز.
وبعبارة أخرى: إنه وإن لم تبق القضية المنفصلة، ولكنّ حدوثها وعدم الشك الساري كاف للنتجيز وتحقّق الإشتغال.

خلاصة البحث

إنّ بحثنا أعم من الشبهة التحريميّة والوجوبيّة، وأعم ممّا يتعدّد فيه الملاك والحكم بتبع الملاك، وليس التعدّد والإنحلال متحقّقاً في كلّ شبهة حكميّة، فإن شرب النجس الواحد ليس له إلّا حكم واحد.

وإنّ المختار في وجه النتجيز ما ذكر في حاشية الكفاية، وحاصله:
إنّ المنجز الحدوثي موجود، غير أنّ فعليّة التكليف انقطعت بقاءً في طرف على أثر قصر مدّته، بسبب الإضطرار مثلاً.

وبهذا الذي ذكره يندفع الوجهان المتقدّمان للإنحلال، لأنّ ملاك النتجيز هو العلم الإجمالي بالتكليف المرّد، لا القضية المنفصلة. وأيضاً: الترخيص في المضطرّ إليه يزيل القضية المنفصلة العرضيّة، ولكن ملاك النتجيز ليس تلك القضية، بل هو العلم الفعلي المرّد بين القصير والطويل.

المقام الثاني

لو اضطرّ إلى ارتكاب الفرد غير المعين

وفيه الصّور المذكورة في المقام الأوّل.

والأقوال ثلاثة:

١- النتجيز مطلقاً.

٢- العدم مطلقاً.

٣- التفصيل بين صورة الإضطرار العقلي والوصول إلى حدّ الإلجاء وغيرها.
وبعبارة أخرى: التفصيل بين ما إذا كان الإضطرار بحيث لا مجال معه لجريان حديث الرفع، وما إذا لم يكن كذلك.

قال بالأوّل: الشيخ والعراقي والميرزا.

وقال بالثاني: الخراساني في الكفاية وتبعه الإصفهاني.

وقال بالثالث: الخراساني في حاشية الرسائل.

دليل عدم التنجيز

استدلّ للعدم بوجهين:

الأوّل: إنّه لا علم إجمالي بالتكليف في صورة الإضطرار إلى غير المعين، لأنّ الترخيص التخييري يزاحم الإلزام التعييني، ومصلحة الترخيص أهمّ من مصلحة الإلزام، ومع الأهميّة، يسقط الإلزام، فلا يبقى العلم الإجمالي.
وبهذا الوجه يسقط وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة معاً، إذ الحرمة هي في صورة وجود الإلزام، ومع عدمه فلا حرمة.

جواب الشيخ

أجاب^(١٣٠): بأنّ الترخيص هنا ترخيص في المقدّمة العلميّة، بمعنى أنّ الشارع قد رفع اليد عن لزوم الترك أو الإتيان على أثر الإضطرار، ورخص المكلف في فعل أو ترك أحد الطرفين، والترخيص في المقدّمة العلميّة فعلاً أو تركاً أثره سقوط وجوب الموافقة القطعيّة فحسب، فلا بدّ من فعل أو ترك الطرف الباقي حذراً من المخالفة القطعيّة.

الإشكال عليه

فأشکل الأستاذ: بأنّ مبنى الشيخ هو التوسط في التكليف – أي وجوده على تقدير وعدم وجوده على آخر – وعليه، فإنّ الطرف الذي يرتكبه المضطرّ خال عن التكليف قطعاً، فيشك وجوده في الطرف الباقي، فالشبهة بدويّة، ولا يمكن أن تكون مقرونةً بالعلم. وأما أنّ الترخيص هو في المقدّمة العلميّة ففيه:

إنّ المقدّمة العلميّة يدور أمرها بين الواجب أو الحرام وبين ما هو أجنبي عن الواجب أو الحرام، لأنّها مقدّمة لإحراز الإمتثال، ورفع الشارع التكليف عمّا يختاره المكلف ملازم للتخصيص الواقعي، وتكون النتيجة أنّ أحد الطرفين مقطوع الحليّة والآخر مشكوك الإلزام.

فأقول بالتوسط بالتكليف قولٌ بالتخصيص الواقعي، لكنّ موضوعه هو الطرف المختار. لكن هذا الترخيص موجود قبل الإختيار، فكيف يجتمع مع الإلزام؟

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق الإصفهاني^(١٣١):

إنّ العلم الإجمالي إنّما يؤثر إذا كان التكليف يترتّب عليه إستحقاق العقاب على كلّ تقدير، وإلّا فلا يؤثر، فلا تنجيز.

توضيحه:

إن ضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يوجب، إستحقاق العقاب، وإنّما الموجب له هو الواقع فقط، فإن كان الإلزام الواقعي في الطرف المختار لرفع الإضطراب، فإنّ ارتكابه غير موجب لاستحقاق العقاب، لأنّ المفروض إباحته. فظهر أنّه لا علم للمكلف بتكليف منجز موجب لاستحقاق العقاب، وأنّه متى لم تجب الموافقة القطعيّة لم تحرم المخالفة القطعيّة.

المختار عند الشيخ الأستاذ:

هو التنجيز مطلقاً.

وذلك، لأنّ موضوع التكليف هو الخمر على وجه التعيين إلاّ أنّ وجوده مردّد، والإضطراب موضوعه هو الجامع بين الطرفين، أي عنوان «أحدهما»، فكان متعلّق التكليف بوجوب الإجتنب وجواز الإرتكاب متغايراً. و«الإضطراب» إنّما يرفع «التكليف» فيما إذا كان المتعلّق له وللتكليف متّحداً وإلّا فلا يرفعه، بل مقتضى القاعدة بقاؤه، لوجود مقتضي وعدم المانع أي الإضطراب.

وبالجملة، فالتكليف موجود، وقد تعلّق العلم به، ومجرّد تعلّق العلم بتكليف — بحيث وجد مقتضى له وعدم المانع عنه — موجب للتّجيز. فالعلم الإجمالي منجّز، وكلّ علم منجّز فله أثران عقليّان، أحدهما وجوب الموافقة، والآخر حرمة المخالفة. فإذا انتفى الأثر الأوّل على أثر المانع وهو الإضرار، بقي الأثر الثاني على حاله، لوجود مقتضى وعدم المانع. فالإجتنب عن الطرف واجب.

وأما ما ذكره المحقّق الإصفهاني، فإنّما يتم لو كان المنجّز عقلاً هو التكليف المؤثر على كلّ تقدير، لأنّه إذا صادف المختار الحرام الواقعي فلا يكون التكليف على هذا التقدير منجّزاً، لعدم استحقاق العقاب على ارتكاب الطرف الآخر كما لا يخفى.

لكنّ المنجّز عقلاً هو العلم بالتكليف الفعلي، أي التكليف الذي تحقّق موضوعه بجميع قيوده وحدوده، وذلك لا ينافي أن يكون المكلف معذوراً على تقدير — وهو حال المصادفة — وغير معذور على تقدير وهو صورة عدمها، لأنّ المعذوريّة متأخّرة عن التّجيز في الرتبة. وبعبارة أخرى:

إنّ الباعثيّة الإمكانية للتكليف المعلوم بالإجمال تامّة، لكنّ المانع عن فعلية هذه الباعثيّة هو جهل المكلف بمحلّ وجود التكليف، ولذا لو ارتفع الجهل كان التكليف باعثاً للمكلف نحو الإمتثال، وحينئذ، مقتضى حكم العقل بأنّ الضرورات تنقذ بقدرها هو رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية — لعدم إمكانها بسبب الإضرار إلى ارتكاب بعض الأطراف — دون المخالفة القطعية، لبقائها على حال الإمكان، فلا عذر في ارتكابها.

تنبيه:

تارة: التكليف موجود على تقدير دون تقدير، وذلك كما لو اضطرّ إلى أحدهما المعين، فإنّه لو علم بوقوع النجاسة إمّا في المضطرّ إليه وإمّا في طرفه، فإنّ التكليف بالإجتنب موجود على تقدير عدم مصادفة النجاسة للمضطرّ إليه، وغير موجود على تقدير مصادفتها له.

وأخرى: يكون التكليف موجوداً على كلّ تقدير، لكنّه تارة: منجّز على كلّ تقدير، وأخرى: هو منجّز على تقدير دون تقدير. فالأوّل: مثل دوران الأمر بين المتباينين مع عدم الإضرار، والثاني: مثل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فإنّه على تقدير تعلّق التكليف بالأقلّ يكون منجّزاً وعلى تقدير تعلّقه بالأكثر فلا تتجيز.

فهذا معنى التوسّط في التكليف والتوسّط في التنجيز .

أمّا صورة الإضطرار إلى أحدهما المعين وتعلّق العلم بسبب التكليف بعد الإضطرار، فهي من التوسّط في التكليف، إنّما الكلام في صورة الإضطرار إلى أحدهما غير المعين، فهل هي صغرى التوسّط في التكليف أو صغرى التوسّط في التنجيز؟

من قال بالتنجيز بالنسبة إلى المخالفة القطعية يقول بالثاني.

ومن قال بعدمه، فلا محالة يقول بالتوسّط في التكليف. والشيخ يقول بالتوسّط في التكليف مع قوله بالتنجيز. وقد تقدّم الإشكال فيه.

والمحقّق العراقي يقول بالتنجيز فيما نحن فيه، فعلى مبنى عليّة العلم الإجمالي قال: لا مناص من القول بالتوسّط في التكليف، وعلى مبنى الإقتضاء قال بإمكان القول بالتوسّط في التنجيز. ثمّ اختار القول بالتوسّط في التكليف على كلا المسلكين.

وتوضيح ما ذكره هو: إنّ التوسّط في التكليف هنا عبارة عن كون التوسّط في إطلاق فعلية التكليف لا في نفس فعليته، فإنّ التوسّط في التكليف الفعليّ ينافي الترخيص، بخلاف التوسّط في إطلاق فعليته. مثلاً: إذا علم بخمريّة أحد الإناءين من غير إضطرار، فالتكليف فعليّ بالإطلاق، أي: يحرم ارتكاب أحد الطرفين، سواء ارتكب الآخر أو تركه.

والفعلية على تقدير تكون في المثال مع الإضطرار، فإنّ الحرمة موجودة على تقدير عدم مصادفة الحرام، وغير موجودة على تقدير المصادفة.

وكذلك الأمر مع الإضطرار إلى أحدهما غير المعين، فإنّه مع عدم الإضطرار يكون التكليف فعلياً على وجه الإطلاق، ومع الإضطرار، فإنّ حرمة الطّرف مقيدة بعدم رفع الإضطرار بالحلال. فالتكليف فعليّ على تقدير رفع الإضطرار بالحلال، وغير فعليّ على تقدير رفعه بغير الحلال.

هذا على مسلك العلية. وحاصله: إنّ المفروض في الإضطرار إلى أحدهما غير المعين هو الترخيص في ترك الموافقة القطعية، فلا مناص من القول بالتكليف الناقص. أي إنّ التكليف في الإضطرار إلى غير العين فعليّ على تقدير وغير فعليّ على تقدير، أي إن كان رفع الإضطرار بالحلال كان التكليف فعلياً وإلا سقط عن الفعلية.

وأما على مسلك الإقتضاء، فلا حاجة إلى ذلك، لأنه على هذا المسلك يجوز الترخيص في ترك الموافقة، أما المخالفة القطعية، فلا يجوز الترخيص فيها. ومع جواز الترخيص لا حاجة إلى القول بالتكليف الناقص، بل التكليف فعلي، ويجمع بين الترخيص الظاهري وبين الواقع بما يجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، لأنّ الترخيص الظاهري هو في طول الواقع، فلا يلزم إجتماع الضدين، لعدم وحدة المرتبة.

ثمّ إنّ المحقق العراقي قال بالتوسّط في التكليف بالمعنى المذكور حتى بناءً على مسلك الإقتضاء، لأنه في ظرف رفع الإضطرار لا معنى لبقاء التكليف الواقعي، لأنّ الإضطرار من حدود التكليف، وعليه، يسقط الواقع عن الفعلية في صورة المصادفة له. فالحاصل، كون التكليف فعلياً على تقدير وغير فعليّ تقدير على كلا المسلكين.

أقول:

المسألة هي كون أحد الإناءين خمرًا، ثمّ مجيء التكليف بحفظ النفس ووقوع الإضطرار إلى شرب أحد الإناءين غير المعين. فهنا حكمان، أحدهما: حرمة شرب الخمر، والآخر: وجوب حفظ النفس الموجب للزوم شرب أحدهما مقدّمةً لحفظ النفس.

والمقدّمة هذه إمّا واجبة شرعاً بقاعدة الملازمة، فيكون أحد الإناءين لا على التعيين واجب الإرتكاب، والعقل يخيّره في التطبيق على أحدهما، فلا يوجد عندنا تكليفان الوجوب بالنسبة إلى الجامع، والإباحة بالنسبة إلى الأطراف. وإمّا لازمة باللابدية العقلية، فلا بدّ من شرب أحدهما لأجل حفظ النفس، وهو مرخص في إختيار أيّهما شاء، لكنّ لا ترخيص من العقل بالنسبة إلى المخالفة القطعية.

فظهر أنّ مقتضى دليل وجوب حفظ النفس هو الترخيص في إرتكاب أحد الطرفين فقط من أجل رفع الإضطرار به، وأنّه لا ترخيص بالنسبة إلى جميع الأطراف، لا عقلاً ولا شرعاً ...

إنّ، لا ترخيص شرعيّ بالنسبة إلى جميع الأطراف حتى تلزم المضادة بينه وبين الواقع، حتى يحتاج إلى الجمع، لأنّ الترخيص الظاهري في أطراف العلم غير ممكن، لكون التكليف الواقعي — بناءً على الإقتضاء — فعلياً على كلّ تقدير، والجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي يكون في الشبهات البدوية دون المقرونة، ففي البدوية نقول: إنّ مفسدة الحرام قائمة بالواقع، ومصلحة الحكم الظاهري قائمة بجعل الترخيص، هذا من ناحية الملاك. وفي مرحلة الإمتثال،

الحكم الظاهري واصل والواقعي غير واصل، فلا تنافي بين الحكمين، لا في مرحلة الملاك ولا في مرحلة الإمتثال. أمّا في المقرونة، فالوصول حاصل والتكليف فعليّ، فوصوله يقتضي الإمتثال، والترخيص الظاهري يقتضي عدم الإمتثال، فكيف يمكن أن يكون التكليف فعلياً على كلّ تقدير ويأتي الترخيص الظاهري التخييري؟

ثمّ إنّ الجمع بالطوليّة – أي كون الترخيص الظاهري في طول الواقع – لا يرفع الإشكال، لما ذكرنا – في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي – من أنّ الحكم الواقعي بحقّ الشاكّ موجود، إمّا بإطلاق الحكم الواقعي وإمّا بنتيجة الإطلاق، وإلاّ يلزم التصويب. وهذا الإشكال مبنائي.

وأما حلّ المحقّق العراقي الإشكال بالقول بالتكليف الناقص، وهو وجود التكليف على تقدير وعدم بقائه على إطلاقه – كأن تكون حرمة الخمر موجودة لا على كلّ تقدير، بل هي على تقدير ارتكاب الحلال موجودة، وغير موجودة على تقدير عدم ارتكاب الحلال، على نحو القضية الحينيّة أو القضية المشروطة.

فيرد عليه: إنّهُ قبل رفع الإضطرار كان الشرط – وهو ارتكاب الحلال – غير متحقّق، فيلزم عدم الحرمة، لأنّ معنى القضية المشروطة كون حرمة الخمر مشروطة بارتكاب الحلال. وإن كان بنحو القضية الحينيّة – أي إنّ حرمة الخمر هي في حين رفع الإضطرار بالحلال، وأنّه إنّ رفع بنفس الحرام فلا حرمة – فإنّ لازمه عدم الحرمة في حين ارتكاب الحرام. هذا أوّلاً. وثانياً: إنّ الشرط المتأخّر لا بدّ له من دليل في مقام الإثبات.

وأما قوله: في ظرف الإضطرار يسقط التكليف عن الفعلية، وأمّا قبله فهي موجودة، فلا بدّ من القول بالتوسّط في التكليف على كلا المسلكين.

ففيه: إنّهُ إنّ كان الإضطرار – في ظرف رفعه – إلى خصوص شرب الخمر، سقط التكليف عن الفعلية وإلاّ فلا يسقط. وبعبارة أخرى: حدّ التكليف هو الإضطرار لا رفع الإضطرار، ومع الإرتكاب لا ينقلب الإضطرار إلى الجامع إلى الإضطرار إلى الفرد. فارتفاع التكليف بمجرد رفع الإضطرار غير معقول.

وعلى الجملة: لا يعقل أن يكون التكليف مشروطاً أو مغيباً بفعله أو تركه، كأن يكون غاية وجوب الصلّاة تركها، أو غاية حرمة الخمر شربه. وبناءً على التكليف الناقص: لا إشكال في وجود الحرمة قبل رفع الإضطرار بالحرام، هذا لا إشكال فيه وهو معترف به والبرهان قائم

عليه، لأنّ المفروض – قبل رفع الإضطرار – عدم الإضطرار إلى الخمر، فالتكليف حينئذ بحرمة شربه موجود، لوجود مقتضيه وعدم المانع عنه، فإذا كانت الحرمة مرتفعة برفع الإضطرار بشرب الخمر، كانت حرمة شرب الخمر محدودة بشرب الخمر. وهذا غير معقول. ولو جعل شيء آخر غايةً، كان معنى ذلك إشتراط الحكم بأمر أجنبيّ، وهو أيضاً غير معقول، لأنّ الشرط أو الغاية لا بدّ وأن يكون له دخل، ومع عدم الدّخل لا يمكن الإشتراط به أو جعله غاية، إذ لا يكون الإشتراط بلا ملاء. إذن، لا يعقل اشتراط التكليف إلاّ بمانعه، وهو إمّا الإضطرار وإمّا كونه مصداقاً للمضطرّ إليه، وحينئذ ينقطع التكليف وتكون النتيجة الترخيص التخيري. وإشكاله هو أنّ هذه المحدوديّة هي محدوديّة الحرمة بفعل الحرام وارتكابه، وهي غير معقولة.

خلاصة البحث

وخلاصة البحث في الإضطرار إلى غير المعين هو: إنّ المقتضي للتكليف موجود والمانع مفقود، لأنّ متعلّق الإضطرار غير متعلّق التكليف. فالتكليف تام، ولا قصور في العلم المتعلّق به، فالعقل حاكم بوجود الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة. لكنّ الأوّل غير ممكن إمتثاله فيسقط، والثاني ممكن فلا مجوّز لسقوطه، فالحقّ هو التنجيز.

ولا نقول بالترخيص الظاهري، لأنّ الترخيص هنا تخيري، والترخيص التخيري في أطراف العلم غير ممكن إلاّ على مبنى جريان الأصول في أطراف العلم تخييراً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا مثبت لهذا الترخيص، وحديث الرفع هنا هو «رفع ما اضطرّوا إليه» لا «رفع ما لا يعلمون».

فإن قيل: الإضطرار متعلّق بالجامع ويجري فيه «رفع ما اضطرّوا إليه» فالجامع مرفوع، فتجوز المخالفة القطعيّة.

قلنا: إن رفع المضطرّ إليه بحديث الرفع ترخيص واقعي لا ظاهري. وعلى فرض جريانه في الجامع، فإنّ الترخيص في الجامع لا ينافي وجود الحرمة في الفرد، بل يجتمعان. وعلى هذا الأساس نقول ببقاء إطلاق التكليف، وبطلان التكليف الناقص الذي قال به المحقّق العراقي، فلو اضطرّ إلى شرب الماء وكان أحد الإناءين نجساً، فإنّ الترخيص بالنسبة إلى الجامع لا ينافي

حرمة إرتكاب النجس. نعم، إذا علم النجس بعينه، كان عليه رفع الإضطراب بالطرف، وأمّا إن ارتكبه وهو جاهل فمعدور.

فالتكليف فعليّ وليس يناقص.

ثمّ إنّ البحث في الإضطراب إلى المعينّ وغيره إنّما هو حيث يكون الإضطراب رافعاً للتكليف بالمرّة. وأمّا إذا لم يرفع تمام التكليف فلا يسقط العلم عن المنجزية، لا في الإضطراب إلى المعينّ ولا في الإضطراب إلى غير المعينّ، فلو علم إجمالاً بسقوط النجاسة إمّا في الماء وإمّا في الخلّ، فإنّ الإضطراب يرفع حرمة شرب الماء ولا يفيد جواز التوضّيّ به، فالعلم الإجمالي من هذه الجهة باق على تأثيره، فإنّه إمّا لا يجوز شرب الخلّ وإمّا لا يجوز التوضؤّ بهذا الماء.

التنبية التاسع

في الابتلاء وعدمه

لا ريب في إعتبار القدرة وعدم العجز عن الإمتثال في التكليف، وإن وقع الخلاف في أنّ إعتبارها باقتضاء نفس الخطاب أو بحكم العقل، إذ ذهب الميرزا إلى الأوّل، وأنّ توجيه الخطاب إلى العاجز غير معقول، وقال جماعة بالثاني تبعاً للمحقّق الثاني. وملخص الكلام: إنّهُ على المبنى الأوّل: يستحيل تحريك العاجز، والإمتناع ذاتي. وعلى الثاني: لا يستحيل بل هو قبيح عقلاً، فالإمتناع بالعرض.

وكيف كان، فإنّ جعل الداعي للإمتثال إنّما هو حيث يمكن الإنزجار والإنبعاث، وإلاّ فهو ممتنع. وبعبارة أخرى: إنّهُ لا إهمال بالنسبة إلى الواقع، فأما الإطلاق، بأنّ يكون التكليف متوجّهاً، سواء مع القدرة وعدمها، فمحال كذلك، فالتقييد ثابت لا محالة.

فهل الابتلاء مثل القدرة؟

أي: كما أنّ القدرة على الإمتثال شرط، كذلك يعتبر أن يكون متعلّق التكليف مقدوراً عليه أو لا يعتبر؟

والقدرة: إمّا عقليّة، وإمّا عرفيّة، وإمّا عاديّة. فالطيران في الهواء بالنسبة إلى الإنسان وإن كان مقدوراً عقلاً غير مقدور عادةً، فلا يعقل التكليف به، كما لا يعقل التكليف بغير المقدور عقلاً.

لكنّ الكلام في التكليف بغير المقدور عرفاً، كما لو كان أحد الأطراف في الهند، حيث القدرة عليه موجودة عقلاً وعادةً وغير موجودة عرفاً، فهل يعقل التكليف به ويشترط ذلك فيه؟ والأقوال في المسألة ثلاثة:

الأوّل: لا يعتبر كون الشيء محلاً للإبتلاء في صحّة التكليف بالنسبة إليه مطلقاً. وهو مختار المحقّق الإصفهاني.

الثاني: إنه معتبر مطلقاً كذلك. وعليه صاحب الكفاية.

الثالث: التفصيل بين التكاليف التحريمية فالإعتبار، والوجوبية فعدم الإعتبار. وهذا مصرح

به في كلمات الميرزا، وهو المستفاد من كلام الشيخ، وإن لم يتعرض للشبهة الوجوبية.

بيان الشيخ (١٣٢)

إنَّ وجوب الإجتنب عن كلا المشتبهين إنما هو مع تنجّز التكليف بالحرام الواقعي على كلِّ تقدير، بأن يكون كلُّ منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف بالإجتنب منجزاً، فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلاً، كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما بولٌ أو منتجسٌ بالبول أو كثيرٌ لا ينفعل بالنجاسة، أو أحد ثوبين أحدهما نجسٌ بتمامه، لم يجب الإجتنب عن الآخر؛ لعدم العلم بحدوث التكليف بالإجتنب عن ملاقي هذه القطرة؛ إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليفٌ بالإجتنب أصلاً، فالشكُّ في التكليف بالإجتنب عن الآخر شكٌّ في أصل التكليف لا المكلف به.

وكذا لو كان التكليف في أحدهما معلوماً لكن لا على وجه التنجّز، بل معلقاً على تمكّن المكلف منه، فإنَّ ما لا يتمكّن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزاً بالإجتنب عنه، كما لو علم بوقوع النجاسة في أحد شيئين لا يتمكّن المكلف من ارتكاب واحد معيّن منهما، فلا يجب الإجتنب عن الآخر؛ لأنَّ الشكَّ في أصل تنجّز التكليف، لا في المكلف به تكليفاً منجزاً.

وكذا لو كان ارتكاب الواحد المعيّن ممكناً عقلاً، لكنَّ المكلف أجنبياً عنه وغير مبتل به بحسب حاله، كما إذا تردّد النجس بين إنائه وإناء آخر لا دخل للمكلف فيه أصلاً؛ فإنَّ التكليف بالإجتنب عن الإناء الآخر المتمكّن منه عقلاً غير منجز عرفاً؛ ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالإجتنب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلف الإبتلاء به.

نعم، يحسن الأمر بالإجتنب عنه مقيداً بقوله: إذا اتفق لك الإبتلاء بذلك بعارية أو تملك أو إباحة فاجتنب عنه.

والحاصل: أنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصةً – بحكم العقل والعرف – بمن يعدّ مبتلياً بالواقعة المنهي عنها؛ ولذا يُعدّ خطاب غيره بالترك مستهجنًا إلا على وجه التقييد بصورة الإبتلاء.

ولعلّ السرّ في ذلك: أنّ غير المبتلي تاركٌ للمنهي عنه بنفس عدم إبتلائه، فلا حاجة إلى نهيهِ، فعند الإشتباه لا يعلم المكلف بتجزّ التكليف بالإجتتاب عن الحرام الواقعيّ.

وهذا بابٌ واسعٌ ينحلّ به الإشكال عمّا علم من عدم وجوب الإجتتاب عن الشبهة المحصورة في مواقع، مثل ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة في إنائه أو في موضع من الأرض لا يبتلي به المكلف عادةً، أو بوقوع النجاسة في ثوبه أو ثوب الغير، فإنّ الثوبين لكلّ منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجرى أحدهما في ثوبه أصالة الحلّ والطهارة لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره؛ إذ لا يترتب على هذا المعارض ثمرّة عمليّة للمكلف يلزم من ترتبها مع العمل بذلك الأصل طرح تكليف متجزّ بالأمر المعلوم إجمالاً ...

ويؤيد ما ذكرنا: صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه عليهما السّلام، الواردة في مَنْ رَعَفَ فامتخط فصار الدّمُ قِطْعاً صِغَاراً فأصاب إناؤه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السّلام: (إن لم يكن شيءٌ يستبينُ في الماء فلا بأسَ وإن كان شيئاً بيّناً فلا) (١٣٣).

حيث استدلّ بها شيخ الطائفة قدّس سرّه على العفو عمّا لا يدركه الطرفُ من الدم (١٣٤)، وحملها المشهور على أنّ إصابة الإناء لا يستلزم إصابة الماء، فالمراد أنّه مع عدم تبيّن شيء في الماء يحكم بطهارته، ومعلومٌ أنّ ظهر الإناء وباطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة.

وما ذكرناه واضحٌ لمن تدبّر.

إلا أنّ الإنصاف: أنّ تشخيص موارد الإبتلاء لكلّ من المشتبهين وعدم الإبتلاء بواحد معيّن منهما كثيراً ما يخفى ...

بيان المحقّق الخراساني

(١٣٣) وسائل الشيعة ١ / ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، رقم: ١.

(١٣٤) الإستبصار ١ / ٢٣.

وذهب المحقق الخراساني في حاشية الرسائل إلى إعتبار الإبتلاء في الشبهة الوجوبية أيضاً، فأشكل على الشيخ بما حاصله: أنّ الملاك الذي أفاده الشيخ موجودٌ فيها كذلك، فلا يكون العلم الإجمالي فيها أيضاً منجزاً ما لم تكن الأطراف كلّها مورداً للإبتلاء من حيث الترك، لأنّ التكليف الوجوبي كذلك لا يصح إلا فيما إذا كان للمكلف داع إلى تركه عادةً، إذ لو كان الشيء ممّا يفعله بطبعه ولا داعي له إلى تركه، كان جعل التكليف الوجوبي بالنسبة إليه لغواً. وعليه، فلو كان بعض الأطراف في الشبهة الوجوبية خارجاً عن محلّ الإبتلاء، ولم يكن المكلف مبتلياً بتركه عادةً، كان التكليف بالنسبة إليه منتفياً يقيناً، ويكون في الطرف الآخر مشكوك الحدوث، والمرجع حينئذ هو الأصل الجاري بلا معارض.

إشكال الأستاذ

وأشكل عليه شيخنا: بأنّ الإلتزام بما ذهب إليه الشيخ يستلزم الإلتزام بعدم الحرمة الشرعية لما يكون المكلف تاركاً له بالطبع. وهذا خلاف الضرورة الفقهية. وأيضاً: قول المحقق في الحاشية بتعميم المطلب إلى الواجبات، يستلزم الإلتزام بعدم وجوب ما يكون المكلف فاعلاً له بالطبع. وهذا خلاف الضرورة الفقهية كذلك.

بيان الميرزا لدفع الإشكال

وقال المحقق الميرزا^(١٣٥) في الجواب ما توضيحه:
إنّ هنا ثلاثة أمور: القدرة وإرادة المكلف للفعل أو الترك والتكليف. فالقدرة مقدّمة رتبة على التكليف والتكليف مقدّم رتبة على الإرادة أو عدم الإرادة، فلذا كانت القدرة من شرائط التكليف، والإرادة منبعثةً عن التكليف، لكنّ المهمّ هو استحالة اشتراط التكليف بالإرادة، فلا يعقل أن يقال: إن أردت الصلّة فالصلّة واجبة عليك، لأنّه تحصيل للحاصل، كما لا يعقل أن يقال: إن لم ترد الصلّة فالصلّة واجبة عليك، لأنّ الغرض من التكليف هو إيجاد الداعي في نفس المكلف، ومع عدم الإرادة يلزم اجتماع النقيضين وهو محال. فتقييد الحكم والتكليف بالإرادة وعدم الإرادة محال.

وعلى هذا، فالقول بلغوية جعل الحكم الوجوبي مع الإرادة إلى الفعل لكونه تحصيلاً للحاصل، وكذا جعل الحكم التحريمي مع الإرادة إلى الترك، يستلزم القول بتقييد التكليف بالإرادة، وقد عرفت استحالته، وإذا استحال تقييد الحكم بالإرادة اندفع الإشكال، سواء كان التكليف وجوبياً أو تحريمياً.

قال الأستاذ:

إن المشكلة ترجع إلى النسبة بين الإطلاق والتقييد، فإننا: تارة نقول: بأن النسبة بين الإطلاق والتقييد هي العدم والملكة، فإذا لم يمكن التقييد فالإطلاق واجب.

وأخرى نقول: بأن النسبة هي التضاد، فإذا لم يكن التقييد فالإطلاق واجب. أمّا بناءً على المسلك الأول، فإنه إذا قلنا بأنّ التكليف غير مقيد بالإرادة، ومع عدم التقييد بها فلا إطلاق للتكليف أيضاً، كان اللازم عدم وجود التكليف بالمرّة حيث يكون المكلف فاعلاً أو تاركاً بطبعه. فالإشكال يعود.

وأمّا بناءً على المسلك الثاني، فمع فرض عدم التقييد يكون الإطلاق واجباً، وحينئذ يلزم تحصيل الحاصل وهو محال، لأنّ المفروض كون المكلف فاعلاً بإرادته أو تاركاً بعدم إرادته للفعل، فوجود التكليف حينئذ تحصيل للحاصل.

بيان المحقق الإصفهاني

واختار المحقق الإصفهاني^(١٣٦) عدم إعتبار كون الشيء داخلاً في محلّ الإبتلاء في صحّة التكليف، خلافاً لأستاذه وللشيخ قدس سرّه، وذلك:

لأنّ كلّ ما ذكره يعود إلى لزوم تحصيل الحاصل، ولكن ذلك إنّما يلزم لو كان التكليف هو البعث أو الزجر الفعلي، وليس ذلك حقيقة التكليف، بل هو البعث والزجر الإمكانى.

إنّ الغرض من التكليف تحقّق الإمتثال له عن الإختيار، ولذا، فلا بدّ أن يكون التكليف في حدّ الإمكان، وإذا كان التكليف هو الباعث أو الزاجر الإمكانى، فإنه يجتمع مع وجود الصّارف

ولا يلزم تحصيل الحاصل، ولذا نقول بأنّ العصاة يستحقّون العقاب على المعصية، لكونهم مكلفين ولكن لا فعلية للباعث أو الزاجر بالنسبة إليهم، وكذا الكلام في الكفار، فإنّهم بناءً على كونهم مكلفين بالفروع لا باعث وزاجر فعلي لهم إلاّ أنّ الباعث أو الزاجر الإمكانى موجود. وتلخص: إنّه قد وقع الخلط على الشيخ وصاحب الكفاية بين الباعث والزاجر الفعلي والإمكانى. فالفعلي لا يجتمع مع الصّارف، وأمّا الإمكانى فيجتمع، وحقيقة التكليف هو الإمكانى لا الفعلي. ثمّ إنّه جعل ما نحن فيه نظير الإمكان الذاتى – وهو أن يكون الشيء من حيث هو غير أب عن الوجود والعدم – والإمكان الإستعدادى – وهو أن يكون للشيء قابلية الوجود الفعلي كالنطفة – والإمكان الوقوعى – وهو أن لا يلزم المحال من وجود الشيء – فالمقام نظير هذه الأقسام، فإن كلاً من أقسام الإمكان قابلٌ للإجتماع مع الإمتناع بالغير، إذ يمكن أن يكون الشيء ممكناً ذاتاً أو وقوعاً أو إستعداداً، ولا يكون ممكناً بالفعل على أثر المانع ... وكذا أن يكون واجباً بالغير. والحاصل: إنّه يوجد البعث أو الزجر الإمكانى بالنسبة إلى الفرد الخارج عن محلّ الإبتلاء، وإن كان ذلك الفرد منصرفاً عنه بالغير، ولا يلزم تحصيل الحاصل.

المناقشة:

وقد ناقشه الأستاذ أوّلاً بالنظر إلى قياس ما نحن فيه بالإمكان الذاتى والوقوعى والإستعدادى، فقال بأنّه قياس مع الفارق، لأنّ إجتماع الإمكان بأقسامه مع الإمتناع بالغير أمر منجعل، فإن للنطفة – مثلاً – القابلية لأنّ تصير إنساناً، ولكنّ ذلك قد يمتنع بعدم تحقّق الشرط له أو وجود المانع عنه. أمّا في ما نحن فيه، فإنّ البعث أو الزجر الإمكانى أمر مجعولٌ من قبل المولى، وقياس المنجعل بالمجعول غير صحيح. مضافاً إلى أنّ الإمكان الإستعدادى – وإن كان مجعولاً – أمر تكوينى كالمثال المذكور، ولا مانع من جعل هذا الإمكان مع الإبتلاء بالمانع، ولكن هل يصحّ جعل البعث والزجر الإمكانى مع وجود الإبتلاء بالمانع؟

ثمّ ناقشه – بقطع النظر عن المبنى – بأنّ المفروض على المبنى أنّ للأمر أو النهي إمكان الباعثية، وهذا الإمكان يصل إلى مرحلة الفعلية عند خلوّ نفس المكلف عن المانع عن العبودية. وبعبارة أخرى: إنّ المبنى هو وجود مرحلتين، مرحلة القوّة، وهو وصول الحكم إلى المكلف،

ومرحلة الفعلية، وهو وصوله إلى الفعلية عند حصول الشروط وهو الخلو عن الموانع، وحينئذ نقول:

لو كان أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الإبتلاء وليس للمكلف القدرة العرفية عليه. وأيضاً: لو كان الفعل ممّا لا يصدر عن المكلف بطبعه، فإنّ التكليف بالإجتنب عن ذلك الفرد أو عن هذا الفعل موجود، لأنّ الأحكام صادرة بنحو القضية الحقيقية، وللحكم إمكان الباعثية والزاجرية على المبني، ولكن الحكم لا يصل إلى مرحلة الفعلية في المثالين مع خلوّ نفس المكلف عن الموانع، لأنّ المفروض وجود الزاجر الفعلي عن ذلك الفرد أو الفعل وجعل الزاجر الفعل الآخر له يستلزم اجتماع المثليين ولا يعقل له تحقّق الباعثية أو الزاجرية الفعلية، فقول الشارع له إجتنب عن الخمر في الإناء الموجود في الهند لا أثر له، وكذا إجتنب عن الخبائث. والحاصل: أنّ للمكلف في المثالين زاجراً فعلياً بطبعه في الموردين، والحكم فيهما لا يصل إلى الفعلية مع عدم خلوّ نفس المكلف عن الموانع، فليس المحذور في المقام لزوم اللغو من الجعل، بل المحذور أنّ جعل ما يصلح لأن يصل إلى الفعلية مع تحقّق الفعلية بالطبع لغو.

نظرية أخرى

وهي: إن كونه الشيء في محلّ الإبتلاء إنّما يعتبر فيما لو كانت الخطابات والتكاليف الشرعية شخصية، إذ يكون كلّ فرد من أفراد المكلفين طرفاً للخطاب. وأمّا إذا كانت كلية، فلا يعتبر دخول الشيء في محلّ الإبتلاء شرطاً للتكليف، بل لا تعتبر فيه القدرة العقلية والعادية أيضاً، وإنّما تعتبر قدرة العنوان على الإمتثال، وإن كان بعض الأفراد عاجزاً عنه. وقد رتب على هذا المبني آثار كثيرة.

وتوضيح المبني هو: إنّ لا فرق بين التكاليف الشرعية وسائر القوانين، فإنّ كلّ مقنن عندما يضع القانون، يجعل القانون الواحد للمخاطب الواحد وهو العنوان، فكما ليس هناك قانونان أو قوانين، كذلك ليس هناك مخاطبون متعدّدون، ومن كان عاجزاً عن الإمتثال فهو معذور. كذلك الأحكام الشرعية، فلما يقول: يا أيّها الناس، يا أيّها الذين آمنوا، يكون المخاطب في الحكم هو العنوان لا الأفراد من الناس والذين آمنوا، فلا تلاحظ قدرة زيد وعمرو وبكر على الإمتثال، وإنّما تلاحظ قدرة العنوان عليه.

والحاصل: إنّ الحكم واحد والمخاطب به واحد، وشأن الأحكام الشرعية شأن القوانين الوضعيّة. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ حكم الإنشاء حكم الإخبار، فكما أنّ قول القائل: الماء البارد خبر واحد لا إخباران، وإن كان للماء أفراد كثيرة، ويكون هذا الخبر صادقاً إن كان مطابقاً للواقع وكاذباً إن لم يكن كذلك، ولا يقال إنّ هنا إخبارات متعدّدة بعدد أفراد الماء، كذلك الحال في الإنشاء لما يقول: الصلّاة واجبة، الخمر حرام، فإنّ هذا إنشاء واقعاً وإخبار في الصّورة، وهو لا يتعدّد بعدد الصلّاة أو الخمر.

ويترتب على هذه النظريّة:

أوّلاً: كون العصاة مكفّين.

ثانياً: كون الكفار مكفّين.

ثالثاً: إنّ لو كان التكليف بالنسبة إلى كلّ شخص مشروطاً بالقدرة، فإنّ الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط، وإذا وقع الشك في المشروط – وهو التكليف – كان مجرى البراءة. والحال أنّ من المسلم به أنّه متى شك في القدرة على الإمتثال وجب الاحتياط بالفحص حتى اليأس.

فلو قلنا بأنّ التكليف ينحلّ بحسب الأطراف لكان الأمر منتهياً إلى البراءة، مع أنّه مجرى الاحتياط. فمن هنا يستكشف عدم الإنحلال وتوجّه التكليف إلى العنوان.

رابعاً: الحكم فيما نحن فيه، فلو قلنا بأنّ الخطاب متوجّه إلى الكلّي لا الأشخاص والأفراد، فلا يعتبر كون الأفراد كلّها في محلّ الإبتلاء، لأنّ التكليف قد توجّه إلى الكلّي لا الأشخاص حتى ينافى بالقدرة على الإمتثال.

الإشكال عليها:

وقد أورد شيخنا على هذه النظرية بوجوه:

الوجه الأوّل: لا ريب في أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للأغراض كما تقرّر عند العدلية.

ولا ريب في أنّ الأغراض تابعة للواقع، ولا إهمال في الواقع.

وأيضاً: من الواضح أنّ الحكم فعل إختياري، وكلّ فعل إختياري فهو صادر عن الإلتفات ولا يعقل فيه الإهمال.

ثم إنَّ لمتعلّق الحكم بالنظر إلى الحكم انقسامين، إنقسامٌ متقدّم عليه — أي على الحكم — وانقسامٌ متأخّر عنه، فالقدرة والعجز من الإنقسامات المتقدّمة، والعلم والجهل من الإنقسامات المتأخّرة عن الحكم ومتفرعة عليه.

وعلى ما ذكر، فإنّ عدم إنتفات الحاكم إلى الإنقسامات وإهماله لها محال، وحينئذ، فإنّ يأخذ القدرة وعدم العجز قيدياً للحكم، وإمّا يكون رافضاً لذلك ويكون حكمه مطلقاً بالنسبة إلى ذلك، فحكمه بحرمة شرب الخمر أو وجوب الصلّاة، إمّا مطلق بالنسبة إلى القدرة وعدمها، وإمّا مقيد بالقدرة. أمّا أن يكون مقيداً بأن يقول: أيّها القادر على الصلّاة فالصلّاة واجبة عليك، أيّها القادر على ترك الشرب فالشرب حرام عليك، أو: يحرم عليك الشرب إن كنت قادراً على الترك، وتجب عليك الصلّاة إن كنت قادراً على الفعل.

فهذا يعني بطلان النظرية.

وأما أن يكون مطلقاً بأن يقال: تجب عليك الصلّاة سواء كنت قادراً أو عاجزاً، فهذا معناه جواز تكليف العاجز وبعث من لا يتمكّن من البعث وزجر من لا يتمكّن من الإنزجار، وهذا غير ممكن من المولى الحكيم الملتفت.

فظهر أنّ ما ذهب إليه القائل — من توجّه التكليف إلى الكلّي وعدم لحاظ الأفراد — باطل. وهذا الوجه بوحده كاف، لكننا نذكر بقية وجوه الإشكال.

الوجه الثاني: إنّ ما المقصود من العنوان الذي يتعلّق به الحكم؟ إنّ فرق دقيق بين «العنوان» و«الكلّي» وإن كانت النتيجة واحدة، فهل المقصود هو «العنوان» أو «الكلّي»؟
إن كان المراد هو الكلّي الطبيعي، فإنّه لا يقبل الخطاب لا عقلاً ولا نقلاً، والقابل للخطاب هو الفرد.

وإن كان المراد هو العنوان — وهذا التعبير أتقن، لأنّ الخطابات الشرعية جاءت بلفظ: يا أيّها الناس، يا أيّها الذين آمنوا، وهكذا — فإنّ نسبة العنوان إلى المعنونة نسبة الوجه إلى ذي الوجه، فإنّ العنوان يحكي عن المعنونة وهو الإنسان والإنسانية، وهذه الحقيقة لا تحكى عن خصوصية الزيدية والعمرية، فإنّ «الإسم» و«الفعل» و«الحرف» عناوين حاكية عن المعنونات وليس النسبة بين «الحرف» و«من» نسبة «الكلّي» إلى «الفرد».

وعلى هذا، فإنّ الحكم لا يتعلّق بالعنوان، لأنّه إنّما يوجد في عالم النفس وبلحاظه ينظر المولى إلى المعنون الموجود خارجاً ويرتّب الحكم عليه. فإذا قال: أكرم من في المسجد، كان عنوان «من في المسجد» حاكياً عن الذين فيه، لا أنّ الذين فيه أفراد لهذا العنوان.

فظهر أنّ متعلّق التكليف لا يمكن أن يكون «الكلي»، ولا يمكن أن يكون «العنوان»، بل الحكم متوجّه إلى الأفراد، وإلى المعنون للعنوان.

الوجه الثالث: إنّ الحكم معلول للملاك، والإطاعة والعصيان معلولان للحكم، ومتعلّق التكليف هو نفس ما يقوم به الملاك، ولا يعقل قيام الملاك بغير متعلّق التكليف. وأيضاً: لا يعقل أن يتعلّق التكليف بما ليس هو الموضوع للإطاعة والعصيان.

وعلى هاتين المقدّمتين نقول: إنّ الملاكات قائمة بالأشخاص لا بالعناوين، فالصلاة تنتهي عن الفحشاء والمنكر، أي هذه الصلاة وتلك لا عنوان الصلاة، وبحكم المقدّمة، يكون متعلّق التكليف أيضاً هو الشخص لا الكلي والعنوان. هذا بالنسبة إلى الملاك.

وأيضاً، فإنّ موضوع الإطاعة والعصيان هو الفرد لا العنوان، فالحكم متعلّق بالفرد لا بالعنوان. **الوجه الرابع:** وهو يرجع إلى مرحلة الحجية:

إنّ الحجية عبارة عن المنجزية والمعدريّة، وموضوع الحجية هو التكليف، وهذه الموضوعية عقلية لا شرعية. وكما أنّ فعلية الحكم تتبع فعلية موضوعه، وأنّه إذا تعدّد الموضوع تعدّد الحكم، كذلك الحجية، فإن وحدتها وتعددها يدوران مدار وحدة الحكم وتعدده، فإذا تعدّد الحكم تعدّدت الحجية، ومع وحدته لا يعقل تعدّد الحجية.

وعلى هذا، فإنّ القائلين بنظرية توجيه الخطاب إلى الكلي والعنوان لا الأفراد يقولون بحجية الخطاب بالنسبة إلى الأفراد، وهذا ينافي حكم العقل المذكور.

وحينئذ، فإنّنا نلتزم بوحدة القانون والخطاب والتكليف، فالحجية واحدة، وإنّنا نلتزم — كما هو التحقيق — بأنّ الخطاب — وإن كان واحداً في مرحلة الإنشاء — متعدّد في مرحلة الفعلية، والكاشف عن تعدده هو العقل، ولذا قالوا بأنّ الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضية الحقيقية.

الوجه الخامس: في خصوص الآية (أوفوا بالعقود). فقد قالوا بأنه خطاب واحد تعلّق بالمؤمنين. فنقول:

في هذه الآية مسلكان، فقيل: هي تدلّ على الحكم الوضعي وهو لزوم العقد. وقيل: هي تدلّ على الحكم التكليفي، أي وجوب الوفاء به.

أما اللزوم، فمعناه عدم القابلية للفسخ، ومن المعلوم أنّ موضوع اللزوم هو أفراد العقد وليس العنوان. وأما التكليف، فإنه يتعلّق بالأفراد لا العنوان، إذ أنّ هذا الحكم ينحلّ بعدد العقود الواقعة، فيجب الوفاء بكلّ فرد فرد منها.

وتلخص: إنّ إستشهادهم بالآية على أنّ المتعلّق هو العنوان في غير محلّه.

الوجه السادس: إنّّه لا موضوعيّة للخطاب، بل الموضوع هو التكليف، والقدرة مناط التكليف لا الخطاب، فلو كان الخطاب للعنوان فإنّ المهمّ هو لحاظ من يتوجّه إليه التكليف، هل هو العنوان أو الأفراد؟ فإنّ قلنا: لا تكليف للأفراد، فهذا خلاف الضرورة الفقهيّة، والقائلون بهذه النظرية يصرّحون بفعليّة التكليف بالنسبة لجميع الأفراد فالمخاطبون بالتكليف متكثرون لكنّ الخطاب واحد.

وأما الإستدلال بقضيّة الإخبار وأنّه لا يتعدّد فالإنشاء كذلك.

فالجواب عنه:

إنّ صدق الخبر وكذبه من أحكام الدالّ لا المدلول، فإن كان الدالّ متعدّداً تعدّد الصّدق أو الكذب، وإن كان واحداً لم يتعدّد. أمّا القذف مثلاً، فيدور مدار المدلول، فإنّ المدلول إذا تعدّد تعدّد القذف وإن كان الدالّ واحداً، وكذا المدح. مثلاً: لو قال: كلّ من في المسجد فهو عادل، فقد أخبر عن عدالة كلّ فرد فرد، أمّا من حيث الصّدق والكذب فبالعكس، فإنّه إن كان الذين في المسجد فساقاً، فقد كذب مرّةً واحدة.

إذن، لا بدّ من الإلتفات إلى هذه الناحية، حتى لا يلزم الخلط بين المدلول والدالّ.

والحاصل: إنّ من الأحكام ما يتبع الدالّ ومنها ما يتبع المدلول.

والتكليف يتبع في التعدّد والوحدة المدلول لا الدالّ، فقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) يدلّ على وجوب الوفاء بكلّ فرد فرد من العقود لا العنوان بما هو عنوان، فقياس هذا على «النار حارة» قياس مع الفارق.

إشكالٌ على القول باعتبار الإبتلاء

وربّما يقال: إنّ القول بشرطيّة القدرة والإبتلاء في التكليف يستلزم إختصاص الأحكام الوضعيّة بالقادرين، بأن تكون نجاسة البول — مثلاً — دائرة مدار القدرة وكون البول في محلّ الإبتلاء.

وبعبارة أخرى: يكون هذا الحكم مجعولاً بلحاظ أثره وهو المانع عن الصلاة، ولو لا الإبتلاء بهذا الأثر يكون جعله لغواً.

لكنّ اللازم باطل. فالملزوم مثله.

الجواب:

والجواب عنه: إنّ الحكم التكليفي هو الحكم المنقوّم بالبعث والزجر، ولذا قالوا في تعريفه بأنّه الحكم الذي فيه جهة الإقتضاء أو التخيير، وقد وقع الكلام بينهم في أنّ الإباحة حكم تكليفي أو لا؟ ولذا يكون في المستحبات والمكروهات جهة الإقتضاء إلاّ أنّ الترخيص في الفعل أو الترك موجود.

وبالجمله، فقد اتفقوا على أنّ المولى في الحكم التكليفي يجعل الداعي للفعل أو الترك، وهذا الجعل منه هو الإرادة التشريعيّة منه.

هذا هو الحكم التكليفي.

وأما الحكم الوضعي، فليس في ذاته البعث والزجر، كالنجاسة والطّهارة والصحة والفساد والشرطيّة والمانعيّة والجزئيّة ونحو ذلك. وإنّ وقع الكلام في بعضها، كما في النجاسة، إذ قيل بأنّها أمر واقعي كشف عنه الشارع. لكنّ المتأخرين عن الشيخ يقولون بأنّها أمر إعتباري شرعي.

أمّا على القول الأوّل، فإنّ الأمر الواقعي موجود، سواء كانت هناك قدرة أو لا، كان الإبتلاء أو لا. فالبول متّصف بالنجاسة حقيقةً.

لكن المبنى باطل.

وأما على القول الثاني، فإنّ حلّ الإشكال هو أنّ النسبة بين الموضوع والحكم نسبة العلة إلى المعلول، فالحكم دائماً متفرّع على الموضوع والعكس محال، وعليه، فوجوب الإجتتاب متفرّع على نجاسة البول، إذ نقول هذا بول فيجب الإجتتاب عنه. وعلى هذا، فالحكم الوضعي غير مجعول بلحاظ الحكم التكليفي، إذ لا يجعل الأصل بلحاظ الفرع، ولا يجعل الموضوع بلحاظ الحكم التكليفي المترتب عليه.

والحاصل: إنّ قوام التكليف بـ«الكلفة» بأنّ يكون في ذاته كلفة، وإذا كان كذلك، فإنّ جعل التكليف بالنسبة إلى العاجز يكون محالاً، أمّا الأحكام الوضعيّة، فليس فيها كلفة، فلا تختصّ بالفادرين.

مطلب آخر

هل حقيقة الحكم التكليفي والحكم العرفي واحدة؟

والجواب يتوقف على بيان أمرين:

الأمر الأول: إنَّ الغرض في الأوامر العرفية تحقق المأمور به. أمّا في الأوامر الشرعية، فالغرض هو العبادة. قال تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)^(١٣٧). فإنَّ الغرض من الخلقة ثمَّ البعثة والشرعية هو العبادة والطاعة سواء في التعبديّات أو التوصلّيات، وإن كان بينهما فرق من حيث إعتبار قصد القربة وعدم إعتباره.

الأمر الثاني: إنّه لا يشترط في إطاعة الحكم بقصد الأمر أن لا يكون للعبد داع نفساني للفعل أو الترك، وإنّما يعتبر أن يكون الإنبعاث أو الإنزجار مستنداً إلى أمر المولى لا إلى ذلك الداعي، بحيث لو سئل عن السبب لفعله أو تركه أجاب بأنّ المولى قد أمر أو نهى، فلا يكون الداعي النفساني تمام العلة للفعل أو الترك ولا جزء العلة. مثلاً: قد يتحقّق للمكلف في شهر رمضان أن لا يشتهي أن يأكل، إلّا أن تركه للأكل منبعث من أمر المولى، لا لعدم الإشتهاء، إذ العبادة حينئذ منتفية، ولا لكلا الأمرين، إذ الإخلاص حينئذ منتف.

والحاصل: إنّ وجود الدواعي النفسانية لا ينافي الإطاعة والعبادة، وإنّما المهمّ في العبادة أن يؤتى بها استناداً إلى المولى — ولذا تكون الإباحة أيضاً من الأحكام الخمسة، فإنّه يفعل أو يترك لأنّ المولى أباح له ذلك — والغرض قائم بالإتيان بالعبادة مستنداً إلى المولى.

وأما في التوصلّيات، فإنّه لا غرض كذلك، بل الغرض متعلّق بوقوع الصلّاة في لباس طاهر، فالطهارة شرط في الصلّاة أو النجاسة مانعة — على الخلاف بين الأصحاب كما ذكر في محله — ولا يعتبر في تحقّق الطهارة قصد الأمر.

وبما ذكرنا ظهر إنّ المعتبر في التكاليف هو القدرة على الإمتثال، وكون الشيء حاصلًا — كما في مثال الصّوم، وفي مثال ترك كشف العورة ونحو ذلك — لا يمنع من التكليف.

والحاصل:

إنّ القدرة على الإمتثال شرطٌ في التكليف، ولا يعقل تكليف العاجز. وأمّا في الموارد التي يكون المكلف فاعلاً أو تاركاً بطبعه، فالتكليف هناك ممكن. فالمعتبر هو القدرة العقلية والقدرة العادية، وأمّا إعتبار القدرة العرفية فلا دليل عليه. وتبقى مسائل:

المسألة الأولى

لو وقع الشك في إعتبار الإبتلاء وعدمه

إنه لو فرضنا — بعد قيام الدليل على وجوب الإجتنب عن النجس أو الحرام الموجود في أطراف الشبهة — وقوع الشك في إعتبار كون جميعها محلاً للإبتلاء وعدم إعتباره، فهل المرجع إطلاق الدليل على وجوب الإجتنب، بأن يكون مفاده: يجب الإجتنب عن النجس، سواء كان مورداً للإبتلاء أو لا، أو أنّ المرجع هو الأصل العملي؟ قولان:

قال الشيخ والميرزا والعراقي: بأنّ المرجع إطلاق الدليل.

وقال صاحب الكفاية والإصفهاني: بأنّ المرجع هو الأصل العملي لا الإطلاق.

كلام الشيخ

المستفاد من كلام الشيخ في الشبهة المفهوميّة للإبتلاء وجود المقتضي للتمسك بإطلاق الدليل وعدم المانع عنه، فإنّ الشارع لما حرّم شرب الخمر لم يقيد بكونه مورداً للإبتلاء، وإنّما قال: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ...) وهذا الإطلاق حجة.

إشكالات المحقّق الخراساني عليه

أشكل عليه بما توضيحه:

إنّ للحكم مراتب أربع، وموضع إشتراط كون متعلّق الحكم في محلّ الإبتلاء هو مرتبة تنجز الحكم، المتأخّرة عن مرتبة الحكم بمرتين، لأنّ المرتبة الأولى: مرتبة الملاكات. والثانية: مرتبة الحكم أي الإنشاء. والثالثة: مرتبة الفعلية. والرابعة: مرتبة التنجز. وإنّما كان موضعه

المرتبة الرابعة، لأنَّ إستحقاق العقاب يكون بنتجّر الحكم، وهو منوط بكون المتعلّق في محلّ الإبتلاء.

وحينئذ، فإنّ المرتبة السّابقة لا يعقل أنْ تتكفّل المرتبة اللاحقة.

هذا الإشكال في حاشية الرسائل (١٣٨).

وأشكل أيضاً:

بأنّ إشتراط كون الشيء محلاً للإبتلاء بالنسبة إلى صحّة التكليف هو من شرائط مرتبة فعليّة الحكم، أي المرتبة الثالثة، وهذه المرتبة متأخرة عن مرتبة الإنشاء. وما في المرتبة السّابقة لا يتكفّل ما في المرتبة اللاحقة.

وهذا الإشكال في الفوائد (١٣٩).

وأشكل ثالثاً:

بأنّ الإطلاق حجة في مقام الإثبات، لكنّ مقام الإثبات فرع مقام الثبوت، وهل يمكن الإطلاق؟ إن كان متعلّق التكليف خارجاً عن محلّ الإبتلاء، فإنّ الزجر عنه يكون تحصيلاً للحاصل، وهو محال، فالإطلاق ثبوتاً محال، والمفروض أنّا في شك هل كونه في محلّ الإبتلاء شرط لصحّة التكليف أو لا؟ فالتمسك يكون من قبيل التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعيّة العقلية لنفس الدليل.

وهذا الإشكال في الكفاية (١٤٠).

الجواب عن الإشكال الأوّل

وقد أُجيب عن الوجه الأوّل:

أوّلاً: بأنّه يناقض الوجه الثاني.

وثانياً: إنّ كلّ قيد من القيود إنّما يكون حيث يوجد هناك كلّيّاً ذا قسمين أو أقسام، فإنّه يكون المقسم لأخذ القيد في طرف. مثلاً: التقيد بالإيمان إنّما يكون للرقبة التي هي المقسم للمؤمنة وغير المؤمنة، فلولا وجود الكلّي القابل للقسمة لم يتحقّق التقيد والتقسيم.

(١٣٨) حاشية الرسائل: ١٤٦.

(١٣٩) فوائد الأصول – ط مع حاشية الرسائل: ٣٢٠.

(١٤٠) كفاية الأصول: ٣٦١.

هذا هو الملاك العام للتقييد.

وهذا غير صادق فيما نحن فيه، لأن حقيقة التجزّ عبارة عن كون المعصية موضوعاً لاستحقاق العقاب، ومخالفة الحكم ليست بالكلّي الطبيعي القابل للإنقسام إلى ما هو مورد الإبتلاء وما هو خارج عن الإبتلاء - كما أنّها ليست قابلةً للإنقسام إلى المقدور وغير المقدور، لأنّ المخالفة إنّما تصدق في صورة القدرة فقط - فالمخالفة إنّما تتحقّق في ما إذا كان الشيء تحت الإبتلاء، فإذا تحقّقت استحقّ العقاب عليها.

وبالجملة، فإنّه لا يعقل أن تكون المخالفة بقيد الإبتلاء هي الموضوع لاستحقاق العقاب.

الجواب عن الثاني

وعن الثاني: بأنّ الحكم فعل إختياري للحاكم، وكلّ فعل إختياري فإمّا هو مطلق أو مقيد - لأنّ الإهمال من الحكيم محال - . فقوله: «لا تشرب الخمر» إمّا مطلق بالنسبة إلى وجود الزاجر النفساني عنه، وإمّا مقيد بعدم وجوده. وكذا قوله: صلّ، فهو إمّا مطلق أو مقيد بعدم وجود الباعث النفساني إليها.

وعلى هذا، فإنّه إذا كان فعلية الحكم مقيدةً بكون المتعلّق في محلّ الإبتلاء، كان إطلاق الحكم لغواً، لأنّ الحكم هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، فهو جعل الباعث للفعل في الواجبات والزاجر في المحرمات، فتقييد الفعلية بكون الشيء مورداً للإبتلاء يستلزم لغوية الإطلاق في الإنشاء. وعلى الجملة: كيف يعقل أن تكون دائرة فعلية الحكم محدودةً بكون الشيء مورداً للإبتلاء، ودائرة الإنشاء غير محدودة بذلك؟ إن الحكم بالنسبة إلى الحصّة الخارجة عن الإبتلاء بلا أثر، ولا معنى لشموله له.

الجواب عن الثالث

وأما ما ذكره في الكفاية، من أنّ الإطلاق في مقام الإثبات إنّما يكشف عن الإطلاق ثبوتاً فيما لو كان الإطلاق في مقام الثبوت ممكناً، وهو هنا غير ممكن.

فالجواب عنه هو: ما ذكر في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، وملخصه هو: إنّ مقتضى القاعدة لزوم الأخذ بظاهر كلام المولى ما لم يقدّم دليل شرعي أو عقلي على خلاف ذلك الظهور. وفيما نحن فيه: ظاهر خطابات الشارع هو الإطلاق وعدم التقييد بالإبتلاء وعدمه.

غير أنّ نشكّ في صحّة التكليف مع الشك في إعتبار الإبتلاء وعدمه، وهذا الشك ليس بحجّة شرعيّة أو عقليّة لأنّ ترفع اليد بها عن ظهور الخطاب في الإطلاق.

إشكال الإصفهاني على الشيخ

وقال المحقّق الإصفهاني^(١٤١) ما توضيحه:

إنّ الإطلاق رفض القيد والتقييد أخذ القيد، والرفض والأخذ أمران إختياريان، فيعتبر أنّ يكون للرفض القدرة على الرفض وللأخذ القدرة على الأخذ.

لكنّ القيود منها شرعيّة ومنها عقليّة، فما كان شرعيّاً، كان للشارع أخذه أو رفضه، وما كان عقليّاً، فأمره بيد العقل وليس للشارع التدخل فيه.

وبعد هاتين المقدّمتين نقول: إنّ إعتبار كون الشيء في محلّ الإبتلاء وتقييد الحكم بذلك أو إطلاق الحكم بالنسبة إليه، من الأمور العقليّة، وإذا كان كذلك، فإنّه لا يعقل أنّ يكون كلام الشارع مطلقاً بالنسبة إليه.

وعلى الجملة، فإنّ قيد كون الشيء في محلّ الإبتلاء ليس من القيود التي هي باختيار الشارع حتى يقال بأنّ كلامه مطلق، فلا يعتبر هذا القيد في حكمه بوجوب الإجتتاب عن الخمر مثلاً.

الجواب:

ويجاب عنه: بأنّ حقيقة الإطلاق رفض القيود، ومعنى ذلك كون الجعل موسّعاً لا مضيقاً، فالإطلاق جعل الحكم حال كونه موسّعاً، كما في أعتق رقبةً، فإنّه جعل للعتق على نحو السّعة بالنسبة إلى قيد الإيمان والكفر. وحينئذ، فإذا جعل الحكم مطلقاً وانعقد ظهوره في السّعة والإطلاق، وجب اتّباعه، ولو شك في ابتلاء هذا الظهور بمانع عقلي، وجب الأخذ به كذلك، وعليه المحقّق الإصفهاني أيضاً.

ونظير المقام مسألة التناقض والتضاد بين الحكم الظاهري المدلول عليه بالأمرة – مثلاً – وبين الحكم الواقعي، فعلى فرض عدم تاميّة وجه من وجوه الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي، هل يجوز رفع اليد عن مقتضى ظاهر الأمرة باحتمال تناقضه مع الحكم الواقعي؟

لا ريب في أنّ إشتراط عدم كون الأمانة موجبةً لتحليل الحرام وتحريم الحلال هو من القيود العقلية لا الشرعية، ومع ذلك، فلو شك في لزوم التحليل أو التحريم، لم يجز رفع اليد عن مقتضى ظاهر الأمانة.

فيرد النقض على المحقق الإصفهاني – القائل هنا بعدم الإطلاق – أنه إن لم يمكن الجمع بوجه يلزم بناءً على كلامه رفع اليد عن ظواهر الأمانات والأصول، ولا يظنّ به الإلتزام بذلك. وإلى هنا تمّ دفع الإشكالات على مبنى الشيخ.

والمهم هو التركيز على أنّ الإبتلاء وعدم الإبتلاء من إنقسامات متعلّق الحكم، فإنّ الخمر منه ما هو تحت الإبتلاء ومنه ما هو خارج عنه، وإذا كان الخمر مقسماً للحكم، فإنّه لا يعقل أن يكون الحاكم مهملاً، وما لم يثبت في مورد عدم إمكان الإطلاق، فإنّ مقتضى القاعدة عقلاً ونقلًا هو الإحتياط.

وهذا تمام الكلام في المسألة الأولى.

المسألة الثانية

لو كان الشك بنحو الشبهة المفهومية

المفروض أنّ لا شك في شرطية دخول المتعلّق تحت الإبتلاء، لكنّ نشك في مفهوم الإبتلاء، لأنّ بعض الأطراف إن كان في الهند فهو خارج يقيناً، وإن كان عندنا فهو داخل يقيناً، لكنّ لو كان في بلد قريب، فهل هو داخل أو خارج؟ فهل يصحّ التكليف بالإجتتاب عنه مثلاً ويكون العلم الإجمالي منجزاً بالنسبة إليه؟

مقتضى القاعدة العامة عدم وجوب الإجتتاب، لأنّ المفروض أنّ الدليل مطلق – والشبهات في جواز التمسكّ به مندفة – والمقيد مردّد بين الأقلّ والأكثر، لأنّ الذي في الهند خارج يقيناً، فهل الأكثر منه أيضاً خارج؟ فالمرجع هو الإطلاق.

وبعبارة أخرى: عندما يرجع الشك إلى التقيد الزائد يكون الإطلاق محكّماً.

المسألة الثالثة

لو كان الشك بنحو الشبهة الموضوعية

المفروض أن لا شك في شرطية دخول المتعلق تحت الإبتلاء، وعليه، فلو وقعت نجاسة إما في إناء زيد الذي في داره وإما في إناء عمرو، ولكن لا ندري هل إناء عمرو داخل تحت الإبتلاء أو لا؟ فهل يجب على زيد الإجتنب من إناؤه أو تجري فيه البراءة؟ قولان.

دليل القول بعدم التنجيز

دليل القول بعدم منجزية العلم الإجمالي بالنسبة إلى إناء زيد وصحة جريان البراءة فيه هو: إن وجوب الإجتنب عنه يتوقف على شمول إطلاق «اجتنب» لإناء عمرو، لكن التمسك بالإطلاق بالنسبة إلى إناء عمرو من التمسك بالمطلق في الشبهة المصدقية، وهو ممنوع، وإذ لم يشمل الإطلاق إناء عمرو، تكون الشبهة بالنسبة إلى إناء زيد بدوية، فالبراءة فيه جارية.

دليل القول بالتنجيز

وجهان:

قال الميرزا: بالتمسك بالإطلاق، فالدليل لفظي.

وقال العراقي: بأن المورد من قبيل العلم بالعرض والشك في القدرة، وما كان كذلك فالإحتياط فيه واجب عقلاً، فالدليل عقلي.

بيان الميرزا

يتلخص بيان المحقق النائيني^(١٤٢) في التفصيل في مسألة التمسك بالعام والمطلق في الشبهة الموضوعية، وذلك إنه يقول: إن كان المخصّص العقلي من قيود الموضوع فالتمسك غير جائز، وإن كان من قبيل ملاكات الأحكام ويتعلق بحسن وقبح الخطاب، فالتمسك لازم. توضيح ذلك: إنه وإن كان التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ممنوعاً، لكن المخصّص إن كان عقلياً، فإنه على قسمين، أحدهما: ما يكون ممنوعاً ومقسماً للموضوع. مثلاً: حكم العقل بقبح لعن المؤمن تخصيص أنواعه، لأن مورد اللعن تارة: مؤمن، وأخرى: غير مؤمن، وقد خصّ العقل القبح بما إذا كان مؤمناً، وفي مثل هذا القسم لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

والثاني: أن لا يكون التخصيص منوعاً للموضوع، بل يكون مرتبطاً بالملك، ففي مثله يلزم التمسك بالعام عند الشك.

ووجه التفصيل هو: أنه في القسم الأول، لا يفرق بين المخصّص اللفظي والقطعي، فكما لا يجوز التمسك بالعام في الأول، كذلك في الثاني. فلو قال: أكرم العلماء، فإنّ الموضوع ذو قسمين: العالم العادل والعالم الفاسق، كذلك لو كان المخصّص عقلياً ومنوعاً للموضوع. بخلاف القسم الثاني، فإنّ العقل قد ضمّن الأحكام الشرعيّة بأن لا يكون لمصلحة الحكم مفسدة مزاحمة لهذا الملك، لكنّ هذا التخصيص ليس منوعاً للموضوع، فلو وقع الشك في المخصّص العقلي في هذا القسم يكون المرجع هو العام، ولذا لو قام الدليل على وجوب شيء ثم شككنا في وجود مفسدة في ذلك الفعل مزاحمة لمصلحة الواجب، لا نرفع اليد عن دليل الوجوب، لأنّ أمر الملاكات بيد الشارع، ويكون نفس إطلاق الدليل كاشفاً عن عدم وجود المزاحم، بخلاف القسم الأول، فإنّ الأمر بيد المكلف، وعليه أن يفحص عن حال هذا الشخص الذي يريد لعنه، هل هو مؤمن أو لا.

وقضيّة الإبتلاء وعدمه وأنه هل يحسن الخطاب مع عدم الإبتلاء أو لا؟ من الأحكام العقليّة، ولما كان هذا من الأمور المرتبطة بالشارع، فإنّ التمسك بالعام فيه واجب والإحتياط لازم.

إشكال الأستاذ

قال دام بقاءه: بأنّ الكبرى تامّة، إلا أنّ الكلام فيما نحن فيه في الصغرى، لأنّ القدرة على الإمتثال — سواء كانت عقليّة أو شرعيّة — بكون الشيء في محلّ الإبتلاء وعدم كونه كذلك، ممّا يكون بيد المكلف لا بيد الشارع كما في الملاكات، فالقياس مع الفارق. صحيح أنّ الحاكم في الموردين هو العقل، فهو الحاكم بتقيّد الأحكام بالقدرة، وهو الحاكم بتبعيّة الأحكام للملاكات، لكنّ قياس القدرة على الملاكات مع الفارق.

بيان العراقي

وذهب المحقق العراقي^(١٤٣) إلى وجوب الإحتياط، لا من جهة عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، بل من جهة أنه مقتضى حكم العقل والسيرة العقلانية، فإنهما قائمان على الإحتياط فيما لو علم بالعرض وشك في القدرة في الإمتثال. وتوضيحه:

إنّ العقل حاكم بتقيّد الأحكام الشرعيّة بالقدرة، وأمّا الأغراض منها، فليست مقيدةً بها دائماً، فلو كان الغرض في مورد مطلقاً وشك في القدرة على تحصيله فإنّه يحكم بالإحتياط، فلو قال: لا تشرب الخمر، كان التكليف مقيداً بالقدرة، لكنّ مفسدة الخمر موجودة على كلّ حال، فلو شك في القدرة على الإمتثال وجب الإحتياط حتى يثبت العجز عنه.

ونظيره في الأحكام العرفيّة، فيما لو أمر المولى بنجاة ولده الغريق، فإنّ حفظ نفس الولد غير منوط بالقدرة، أمّا إنجاؤه فمشروط، فلو شك في القدرة على إنجائه وجب الإحتياط حتى يثبت العجز.

إشكال الأستاذ

قال دام بقاءه: أمّا الغرض المتعلّق بما هو خارج عن محلّ الإبتلاء ولا قدرة بالنسبة إليه على الإمتثال، فالعقل غير حاكم بلزوم تحصيله بلا ريب. وأمّا مع الشك في القدرة على الإمتثال، فإنّ الموارد تختلف، ففي مثال الغريق حيث يعلم بفوت الغرض، فالإحتياط لازم بالضرورة حتى يثبت العجز، وكما في مثال دفن الميت، لكنّ الكلام في المورد الذي يشك فيه في فوت الغرض من الحكم. ومثال محلّ بحثنا هو ما إذا وقعت النجاسة إمّا في إنائي وإمّا في إناء زيد المشكوك في كونه داخلاً في محلّ الإبتلاء بالنسبة إليّ بنحو الشبهة المصدقية، فإنّه مع إجراء البراءة في إنائي يقع الشك في فوت غرض المولى، ومع الشك في فوت غرضه لا يحكم العقل بلزوم الإحتياط.

وبعبارة أخرى: حكم العقل بالإحتياط وعدم إجراء البراءة، إنّما هو حيث يعلم بفوت غرض المولى بإجرائها، لا في المورد الذي يشك فيه في ذلك، ولا أقلّ من الشك في وجود الحكم العقلي، فالمقتضى للتمسك بالبراءة موجود والمانع مشكوك في وجوده.

وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

التنبيه العاشر

في عدم التنجيز في الأصول الطولية

قد عرفت أنّ تنجيز العلم الإجمالي يدور مدار تعارض الأصول، لكنّ تعارض الأصول إنّما يتحقّق إذا كانت جميعها في مرتبة واحدة، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الماعين مثلاً. أمّا إذا كانت الأصول طولية، بأنّ كان الأصل الجاري في بعض الأطراف في مرتبة والجاري في البعض الآخر في مرتبة أخرى، فلا يقع التعارض، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً، بل يجري الأصل الذي في المرتبة المتقدّمة بلا معارض. كما لو علم بوقوع النجاسة في الماء أو التراب مع انحصار الطهور بهما ولا أثر للتراب إلّا جواز التيمّم به، فإنّ الأصل – أي أصالة الطهارة – يجري في الماء، ومعه لا يبقى الموضوع للأصل بالنسبة إلى التراب، لعدم الأثر له، لعدم جواز التيمّم مع وجدان الماء الطاهر.

وأما لو كان التراب أثر آخر كجواز السجدة، فمع الشك في نجاسته أو نجاسة الماء، فالأصلان في مرتبة واحدة – كما في الماعين – وحينئذ، يتعارضان ويتساقطان، ويكون العلم الإجمالي منجزاً، فيقع الكلام بين الفقهاء في جريان حكم فاقد الطهورين عليه أو أنّه يجب عليه الجمع بين الوضوء والتيمّم تحصيلاً للطهارة اليقينية؟ وجهان.

والتحقيق هو الثاني، إذ كما يعلم بنجاسة أحدهما فهو عالم بطهارة أحدهما، فعليه الإتيان بالوضوء والتيمّم معاً. وما يذكر مانعاً عن ذلك أمران:

أحدهما: إنّ التوضي بالماء المحتمل نجاسته، وكذا التيمّم بالتراب المحتمل نجاسته، تشريع، والتشريع حرام.

والآخر: إنّه يحتمل نجاسة بدنه بملاقاة الماء المحتمل نجاسته.

ولكنّ يجب عن الأوّل: بأنّ هذه الحرمة تشريعيّة وليست ذاتيّة، والحرمة التشريعيّة ترتفع بقصد الرجاء، فله الإتيان بالوضوء رجاءً لا جزمًا. وكذا التيمّم بالتراب.

وعن الثاني: بأنّه لا أثر للإحتمال مع جريان أصالة الطّهارة، وسيأتي أن ملاقي الشبهة المحصورة محكوم بالطّهارة.

وتلخص: أنّ مقتضى القاعدة هو الجمع كما تقدّم.

فعلى القول باشتراط طهارة موضع التيمّم — كما هو المشهور بل المدّعى عليه الإجماع — يعتبر تقديم التيمّم على الوضوء. أمّا على القول بعدم الإشتراط، فهو بالخيار في تقديم أيّهما شاء. هذا فيما إذا لم يكن للمعلوم بالإجمال أثر تكليفي.

وأما إذا كان المترتب على المعلوم بالإجمال حكم تكليفي بالإضافة إلى الحكم الوضعي، كما إذا علم إجمالاً بغصبيّة الماء أو التراب — فهنا حكمان: أحدهما وضعي وهو البطلان، والآخر تكليفي وهو حرمة التصرف — كان المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين، إذ المعلوم بالإجمال حرمة التصرف في أحدهما ووجوب إستعمال أحدهما، وتحصيل الموافقة القطعيّة غير ممكن إلّا مع المخالفة القطعيّة، لأنّه مع الجمع بين الوضوء والتيمّم يقطع بالموافقة من ناحية الوجوب وبالمخالفة من ناحية الحرمة، وإن تركهما معاً، قطع بالموافقة من جهة الحرمة وبالمخالفة من جهة الوجوب، فيسقط حكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة ويحكم بالموافقة الإحتماليّة والإكتفاء بأحدهما.

وأما إذا علم إجمالاً بنجاسة الماء وغصبيّة التراب، فالأصول تسقط ويتنجز العلم الإجمالي ويكتفى بالموافقة الإحتماليّة كذلك. إلّا أنّ الواجب هو الوضوء لاحتمال الموافقة، ولا يجوز التيمّم لاحتمال الحرمة من جهة الغصبيّة، فيتعيّن الوضوء بحكم العقل.

التنبية الحادي عشر

حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة

هل الملاقاة لأحد طرفي العلم الإجمالي بوجود النجس تجعل الملاقي طرفاً ثالثاً، فيجب الإجتتاب عنه كالطرفين أو لا؟ أقوال. والمهمّ منها ثلاثة:

النجاسة

وعدمها

والتفصيل.

ذكر أمور قبل البحث

ولابدّ قبل الورود في البحث من ذكر أمور:

الأمر الأوّل

يشترط في مورد البحث أن لا يكون له منجز إلا العلم الإجمالي الموجود بين الملاقي وطرفه، وإلا فهو خارج عن محلّ الكلام بين الأعلام، كما لو كان ملاقياً لكلا الطرفين، فإنه في هذه الحالة يوجد العلم التفصيلي بالنجاسة، وهو محكوم بها بالإتفاق.

الأمر الثاني

قد وقع البحث بينهم في سبب الإجتتاب عن الملاقي على وجوه: أحدها: سراية النجاسة إلى الملاقي بالملاقاة واتّساع دائرتها، كما لو أفرغ أحد الطرفين في إناءين، ويصير الملاقي أحد الأطراف.

والثاني: لا تسري النجاسة حتى يكون للشبهة ثلاثة أضلاع ويتّسع الموضوع، بل الحكم بالإجتتاب يتّسع، نظير الحكومة.

والثالث: إنه بالملاقاة يحدث حكمٌ بالنسبة إلى الملاقى كالحكم الثابت للملاقى قبل الملاقاة، غير أن الموضوع — وهو النجاسة — نشأ من الملاقاة. فللملاقى حكم بالنجاسة في طول الحكم بها بالنسبة إلى الملاقى.

والرابع: كالثالث، غير أن الحكمين عرضيين.

فالوجه في مقام الثبوت أربعة.

إنما الكلام في مقام الإثبات:

والظاهر بحسب الإرتكاز العقلائي هو الوجه الثالث. أمّا أن يسري الموضوع وهو النجاسة من الملاقى إلى الملاقى، أو يسري الحكم — وهو وجوب الإجتنب — أو يكون هناك حكمان بوجوب الإجتنب، أحدهما في عرض الآخر، فكل ذلك خلاف الإرتكاز العقلائي. بل إن بين الملاقى والملاقى في الإرتكاز والسيرورة العقلانية سببيةً ومسببيةً، والأول في طول الثاني، لأن الطهارة والنجاسة — وإن كانا حكماً شرعيين — موجودان عند العقلاء أيضاً، وإن اختلف الإعتبار الشرعي مع السيرورة العقلانية في بعض الموارد، كنجاسة المشرك، حيث اعتبر الشارع النجاسة له وليس نجساً عندهم.

وعن سيدنا الأستاذ^(١٤٤): إن الإجتنب عن ملاقى النجس من شئون وتبعات الإجتنب عن النجس، بحيث لا يتحقق الإجتنب عرفاً عن النجس إذا لم يجتنب عن ملاقيه، كإكرام خادم العالم أو ابنه الذي يعدّ إكراماً للعالم نفسه عرفاً. وهذا هو الوجه الثاني من الوجوه الأربعة وقد قرّب به بوجهين، ثم ذكر أن لا دليل عليه في مقام الإثبات.

وأظنّ أنه يرجع إلى الوجه الذي اختاره شيخنا وعبر فيه بالسببية والمسببية، واستدلّ له بالإرتكاز والسيرورة العقلانية، والله العالم.

والحاصل: أن الوجه الثالث هو الذي عليه الإرتكاز والسيرورة، وهو ظاهر الأدلة الشرعية مثل قوله عليه السلام (إذا كان الماء قدر كراً لم ينجسه شيء)^(١٤٥)، فإن مفهومه: أنه ينجسه الشيء النجس إذا حصلت الملاقاة بينهما.

وهذا الوجه هو الذي ينبغي أن يكون موضوع البحث والخلاف بين الأعلام، وإلا فلا ريب في نجاسة الملاقى بناءً على سائر الوجوه.

(١٤٤) منتقى الأصول ٥ / ١٤٨.

(١٤٥) وسائل الشيعة ١ / ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، رقم: ١ و ٢.

الأمر الثالث

إنَّ الشبهة على قسمين: حكمية، كالعلم الإجمالي بوجوب إحدى الصلتين من الظهر والجمعة. وموضوعية، كالعلم الإجمالي بخمريّة ما في أحد الإناءين. و«المنجز» أي المصحح لمؤاخذة المولى هو «قيام الحجّة» على الحكم. و«الحجّة» تارة عقلية، وأخرى شرعية، وكلُّ منهما تارة: تفصيلي وأخرى إجمالي.

أمّا في الشبهة الموضوعية، فالحجّة تقوم على الجامع الإنتزاعي بين الطرفين، وهو «خمريّة أحدهما» مثلاً، فيشكّ هل هذا الطرف هو المعلوم الخمريّة أو ذلك؟ والعقل يحكم بلزوم الإجتنب عن كليهما، مقدمة لامثال الحكم الشرعي بحرمة شرب الخمر، فلو شرب ما في كلا الإناءين فقد ارتكب كبيرة شرب الخمر، وكذا لو باع كليهما، وكان البيع باطلاً، أمّا لو شرب أحد الإناءين، فالأصل عدم شرب الخمر، ولا يترتب شيء من آثار شرب الخمر إلاّ الحكم بالفسق بناءً على حرمة التجري، لأنّ الأحكام من الفسق والحدّ مترتبة على شرب الخمر، وهذا العنوان غير متحقّق بشرب أحد الإناءين. نعم، ارتكاب أحد الإناءين يستتبع إستحقاق العقاب، لأنّه قد ارتكب مورد إحتمال التكليف المنجز، كما لا خلاف في فساد بيع أحد الإناءين، وإن وقع البحث بينهم في وجه الفساد:

فالميرزا المحقّق يقول بالفساد، من جهة أنّ أصالة الصحة فيه معارضة بأصالة الصحة في بيع الطرف الآخر، وإذا تعارضتا تساقطتا، والأصل في المعاملات هو الفساد. فإن قيل: المفروض وقوع البيع على أحد الطرفين، وأمّا الآخر، فلم يقع البيع عليه حتى يشكّ في الصحة فتجري أصالة الصحة ويقع التعارض؟

أجاب: إنّ حقيقة صحة البيع وجود السلطنة عليه، وحقيقة فساده عدمها، وهي في كلا الطرفين مشكوك فيها، والأصل عدم وجودها فيهما، فيتعارضان ويتساقطان والمرجع فساد البيع. **والمحقّق العراقي يقول:** إنّ قلنا بعليّة العلم الإجمالي، فبيع أحد الطرفين فاسدٌ، سواء جرى أصالة الصحة أو لا، كان له معارض أو لا. وإن قلنا باقتضاء العلم الإجمالي – وهو عدم مؤثريّة العلم مع جريان الأصل في طرف بلا معارض – فإنّ المفروض عدم وقوع البيع على الطرف الآخر حتى تجري أصالة الصحة.

وعليه، فإن الأصل في الطرف الواقع عليه البيع جار بلا معارض، فالبيع محكوم بالصحة.

فالعراقي تكلم في المقام بحسب المبني، فعلى العلية يكون العلم الإجمالي مؤثراً، وإن جرى الأصل في أحد الطرفين بلا معارض، وعلى الإقتضاء لا يؤثر في تلك الحالة.

على المبني الأول، يكون البيع فاسداً على كل تقدير.

أما على المبني الثاني، فلا بد من التحقيق في أمرين:

إن ما ذكره الميرزا، من أن الفساد هو عدم السلطنة والصحة وجودها، غير صحيح، بل نسبة الصحة إلى السلطنة نسبة المسبب إلى السبب، لأن الملكية والسلطنة على الشيء هي المنشأ لصحة وقوع البيع عليه، وعدم السلطنة عليه هو المنشأ لفساد البيع.

ثم إنه هل الأصول التنزيلية تجري في أطراف العلم أو لا؟

قال الميرزا: لا تجري.

وقال العراقي: تجري.

وعليه، فإن الأصل في عدم السلطنة هو الإستصحاب، وهو من الأصول التنزيلية، إذ لو شك في ملكية المائع وعدمها، فإنه إن كان خمراً فلا، وإن كان غير خمر فنعم، فالشك يعود إلى تحقق السلطنة عليه. فعلى القول بالجريان، يوجد في المثال أصلاً يجريان في كل من الطرفين، وأما على القول بعدم الجريان، فإنه مع العلم بمخالفة أحدهما للواقع، لا يجري الأصل، لأنه يعلم بكونه مالكاً لأحد الطرفين، لعدم كونه خمراً، وإذا سقط الأصلان — أي أصالة عدم السلطنة — في الطرفين، وصلت النوبة إلى المسبب وهو الصحة والفساد، لما تقدّم من كون النسبة نسبة السبب والمسبب، وحينئذ، يكون أصالة الصحة جارياً في الطرف الذي وقع إرتكابه، لأن هذا الأصل إنما يجري بعد العمل لا قبله. وعليه، فلا بد من الحكم بصحة بيع أحد الطرفين على مبني الميرزا.

قال الأستاذ:

ما ذكره هذان المحققان مخدوش، لأنهما قد بنيا المسألة على جريان أصالة الصحة وعدم جريانها، فقال المحقق الميرزا: بوجود المقتضي للجريان، لكنه يسقط على أثر المعارضة. وقال المحقق العراقي: بأنه إذا وصلت النوبة إلى أصالة الصحة، فإن هذا الأصل بناءً على مسلك الإقتضاء يجري ولا مانع عن جريانه، لعدم جريانه في الطرف الآخر لعدم الموضوع.

لكن الكلام في مستند أصالة الصحة، فللقوم فيه خمسة وجوه، والمختار أن مستند هذا الأصل هو السيرة العقلية، فإنهم — إذا وقع العمل ثم شك في كونه جامعاً للأجزاء والشرائط المعتمدة —

لا يعتنون بالشك ويحملون العمل على الصحة، وهذا هو الأصل لقاعدة الفراغ الجارية في عمل الشخص المكلف، فإنّ الأساس لتلك القاعدة هو أصالة الصحة المستندة إلى السيرة العقلانية والنصوص الخاصة فيها. وأمّا بالنسبة إلى أعمال الآخرين، فإنّ الأصل عند العقلاء هو الصحة المعبر عنه بأصالة الصحة.

هذا، ولو شك في صحة العمل من حيث واجديته لصلاحية الفاعل أو قابلية القابل، فالسيرة العقلانية غير قائمة على إجراء الصحة فيه، لأنها دليل لبي يؤخذ منه بالقدر المتيقن، فلو وقع البيع وشك في كون البائع بالغاً لم يحمل على الصحة. والشك فيما نحن فيه يعود إلى أنّ المورد قابل للبيع أو لا، لاحتمال كونه خمراً والخمر لا يصحّ بيعه، فإنّ أصالة الصحة في مثله غير جارية، بل الشك يعود إلى تحقّق النقل والانتقال، والأصل عدمه.

الكلام في نماء وفائدة أحد طرفي العلم

ولو كان لطرفي العلم نماء وفائدة، كالشجرتين المغصوبة إحداهما لهما ثمرة، وكالدارين المغصوبة إحداهما يستفاد منهما بالسكنى، فإنّ أكل من كلتي ثمرتي الشجرتين، فلا إشكال في أنّه أكل الحرام، أو سكن المكان المغصوب. وأمّا لو أكل ثمرة إحدى الشجرتين أو سكن إحدى الدارين، فهل ارتكب الحرام؟ قولان.

قال الميرزا بعدم الجواز، سواء كانت الفائدة متّصلة أو منفصلة، كانت موجودة عند تحقّق العلم أو بعده، كان الطرف المقابل موجوداً أو معدوماً والشجرة موجودة عند الاستفادة من ثمرها أو معدومة... ففي جميع الفروض الحرمة تكليفاً والضمان مترتب، بلا فرق بين الفائدة المتّحدة مع ذبيها كالسكنى بالنسبة إلى الدار، والفائدة غير المتّحدة كالثمرة من الشجرة، فإنّهما وجودان متغايران.

والحاصل: إنّ الحرمة تسري، مضافاً إلى الضمان، لأنّ الثمرة من شئون الشجرة، والسكنى من شئون الدار، وهكذا.

وفي المقابل قول بعدم الحرمة، لجريان أصالة الإباحة بالنسبة إلى التصرف في أحد الطرفين، كما أنّ البراءة جارية عن الضمان، لأنّ التصرف في الثمرة ليس بتصرف في الشجرة.

أقول:

توضيح البحث هو: إنه إذا علم إجمالاً بغصبيّة إحدى الشجرتين، فقد تكونان قبل العلم ملكاً للغير، كأن تكونا ملكاً لزيد، فيشتري عمرو منه إحداهما ويغصب الأخرى، فتحصل الثمرة من إحداهما. وقد لا تكونان ملكاً لأحد، كأن تكونا من المباحات، فحاز زيد إحداهما وعمرو الأخرى، ثم غصب أحدهما شجرة الآخر.

فعلى القول الثاني: قد قام الدليل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه، فالموضوع «مال الغير»، وهذه الثمرة يشك في كونها مال الغير، لأنّ الشجرتين إحداهما فقط للغير، فكان العقل حاكماً بالإجتئاب عن الشجرتين، وأمّا الثمرة من إحداهما، فلا دليل على وجوب الإجتئاب عنها، ومع الشك في كونها من ملك الغير تجري أصالة عدم كون الشيء من ملك الغير، وهو الأصل الموضوعي، لعدم جواز التمسك بالدليل العام المشار إليه بالنسبة إلى الثمرة، فإنّه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. لكنّ جريان الأصل الموضوعي يتوقّف على القول بجريان الإستصحاب في عدم الأزلي، وعلى القول به، فلا بدّ من إثبات عدم المانع من جريانه هنا، وذلك: لأنّ إستصحاب عدم كون هذه الثمرة ملكاً للغير معارض بعدم كونها ملكاً لنفسه، فقيل: بأنهما — لما علم بمخالفة أحدهما للواقع — يتساقطان. وقيل: بعدم تساقطهما، لعدم لزوم المخالفة القطعية من إجرائهما معاً، نعم، يلزم المخالفة للعلم الإجمالي، وهو غير مضرّ. وعلى هذا القول يكون الإستصحاب جارياً بلا مانع.

لكنّ الميرزا ينكر جريان الإستصحاب في عدم الأزلي. وأيضاً: يرى عدم جواز الإستصحابين مع وجود العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع.

هذا بالنسبة إلى الحكم التكليفي، وهو جواز التصرف.

وأما بالنسبة إلى الحكم الوضعي — وهو الضمان — ، فإنّ موضوع الحكم بالضمان هو: وضع اليد على مال الغير عدواناً، ووضع اليد على الثمرة من إحدى الشجرتين ليس من مصاديق هذا العنوان. إلاّ أنّ يقال: إنّ كون الشجرة طرفاً للعلم الإجمالي ووجوب الإحتياط يسري إلى الثمرة، كما تقدّم في مثال إكرام العالم وسراية الحكم إلى ولد العالم، فالضمان ثابت.

لكنّ الجواب: إنّ للثمرة حكماً آخر غير حكم الشجرتين، فله ملاكه الخاصّ به. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ ضمان الثمرة يتوقّف على أنّ تكون الشجرة ملكاً للغير، وهذا أوّل الكلام، فالسراية من جهة التبعية غير ثابتة.

هذا تمام الكلام في الأمور قبل البحث عن حكم الملاقي.

ملاقي الشبهة المحصورة

وله صور:

الصورة الأولى

أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثم تقع الملاقاة بين الشيء وأحد الطرفين، لا مع كليهما، على أن لا يكون للشيء طرف كذلك، مع فرض أن لا يكون الطرفان مسبوقين بالنجاسة، ولا يكون لهما منجز إلا العلم الإجمالي.

وفي هذه الصورة قولان:

وجوب الإجتنب عن الملاقي.

وعدم وجوب الإجتنب عنه.

دليل القول بوجوب الإجتنب

وقد استدلل للقول الأول بالكتاب والسنة والعقل.

فمن الكتاب: قوله تعالى: (وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ)^(١٤٦). بتقريب أن الهجر للرجز إنما يتحقق بترك جميع شئونه، ومنها الملاقي له، فإنه لما كان الهجر للرجز الموجود في البين واجباً، فقد حصل الإستغلال به وبما يتعلّق به، ومع عدم الإجتنب عن الملاقي يشك في حصول البراءة، فيجب الإحتياط بالنسبة إلى الملاقي.

الإشكال عليه:

وقد أشكل عليه: أولاً: بتوقف الإستدلال على أن يكون «الرجز» في الآية هو «النجس». ثانياً: سلّمنا، لكن الواجب الإجتنب عن النجس، وصدقه على الملاقي مشكوك فيه، فلا يجوز التمسك بالآية بالنسبة إليه.

ومن السنّة: الخبر^(١٤٧) الوارد في الفأرة التي وقعت في خاوية من السّمْن، حيث أمر الإمام عليه السّلام بالإجتتاب عن السّمْن، فقال الراوي: الفأرة أهون عليّ... فقال الإمام: (إنّك لم تستخف بالفأرة، وإنّما استخففت بدينك، وإنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء).

وجه الإستدلال: تعبير الإمام عليه السّلام بالميتة، وهو ظاهر في أنّ حكم ملاقي الميتة حكم الميتة، فيكون حكم الملاقي حكم الملاقي، وليس للملاقي حكم آخر حتى يشك فيه. والحاصل: إنّ هذا المورد من قبيل وجوب إكرام العالم، فإنّ الحكم بإكرامه يسع ولده، فيجب إكرامه بنفس هذا الحكم، لأنّ الولد من شؤنه، والحكم كذلك يعمّ جميع شؤنه ومتعلّقاته.

الإشكال عليه:

بالسند، ففيه «عمرو بن شمر» وهو ضعيف.

وفي الدلالة نظر، لأنّ المدلول هو ردع الراوي عن أن يتوهّم أنّ ميتة الفأرة هيّنة ولا يجب الإجتتاب عن الملاقي لها، فدفع الإمام هذا التوهّم وأنّ الميتة حكمها النجاسة، سواء كانت صغيرة أو كبيرة.

وبالجملة، فإنّ الخبر في مقام بيان مطلب آخر، وليس بصدد البيان عن حكم الملاقي. ومن العقل: فقد استدلّ بتقريب أنّ العقل في هذه الصّورة يرى الإجتتاب عن الملاقي، لأنّه بالملاقة يصير طرفاً للطرف الملاقي، فيلزم الإجتتاب عنه كما يلزم عن الملاقي، لتحقق العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما.

الإشكال عليه:

وقد أجاب الشيخ^(١٤٨) عن هذا الإستدلال: بأنّ الشكّ في طهارة الملاقي ونجاسته مسبّب عن الشكّ في نجاسة الملاقي وطهارته، والأصل في السّبب حاكم على الأصل في المسبّب، إذ لا يجري الأصل في المسبّب مع جريانه في السّبب، لتقدّم السّبب على المسبّب في الرتبة. بل الذي في مرتبة السّبب هو الطّرف، والأصل جار فيه كذلك، وإذا جرى الأعلان في الملاقي والطرف

(١٤٧) وسائل الشيعة ١ / ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، رقم: ٢.

(١٤٨) فرائد الأصول ٢ / ٢٤٢.

تعارضاً، وبقي الأصل في الملاقى جاريًا بلا معارض، لسقوط معارضه — وهو الطرف — بالمعارضة مع الملاقى.

الجواب:

وأجيب عن كلام الشيخ: بأنه وإن كانت الكبرى مسلمة، لكنّها غير منطبقة على المورد، لأنّه كما أنّ النسبة في أصالة الطّهارة بين الملاقى والملاقى نسبة السبب والمسبّب، فإنّ أصالة الإباحة نسبتها إلى أصالة الطّهارة نسبة المسبّب إلى السبب، لأنّنا لما نشك في إباحة شرب هذا الإناء، فإنّ السبب في هذا الشك هو الشك في طهارته، إذ النجاسة سبب لحرمة الشرب والطّهارة سبب لحليّته، فإذا سقط الأصلان — في الملاقى والطرف — بالمعارضة، وصلت النوبة إلى أصالة الطّهارة في الملاقى كما ذكر الشيخ. لكنّ هذا الأصل ليس بلا معارض، بل يعارضه أصالة الإباحة في الطرف المسبّب عن أصالة الطّهارة فيه، وإذا كان كذلك، حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو الطرف.

المناقشة:

وفيه: إنّ قاعدة تقدم الأصل السببي على المسببي مسلمة، لكن لا سببيّة ومسببيّة بين أصالة الطّهارة في الملاقى وأصالة الطّهارة في الطرف، لكونهما في مرتبة واحدة، لكن الأصل في الطرف في مرتبة واحدة مع الأصل في الملاقى، وإذا تعارضا تساقطاً، ولما كان الساقط لا يعود، فإنّ الأصل في الملاقى بلا معارض.

جواب آخر عن الاستدلال العقلي

وأجاب المحقّقون عن الإستدلال العقلي: بأنّ الشرط في منجزية كلّ منجز أن لا يكون المورد منجزاً بمنجز غيره، فلو كان منجزاً من ذي قبل بأن قام الدليل على إستحقاق العقاب على التكليف، لم ينتج ثانياً، للزوم تحصيل الحاصل.

وبعبارة أخرى: فإن كلّ تكليف قامت الحجّة عليه وصار مورداً لاستحقاق العقوبة، فهو غير قابل لأنّ ينتج ثانياً، ولهذا قالوا: المنجز لا ينتج.

وعلى هذا، فإنّ المفروض تنجز التكليف الموجود بين الطرفين بالعلم الإجمالي، فالطرفان منجزان به، فلو لاقى الشيء أحد الطرفين وحصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو الطرف،

فإنّ هذا العلم سوف لا يتجزّز في الطرف، لفرض تتجزّره بالعلم الإجمالي الأوّل، وحينئذ، يكون الملاقي مشكوك التّجزّز فيجري فيه الأصل بلا معارض.

هذا ما ذكره المحقّقون: الميرزا والإصفهاني والعراقي^(١٤٩).

المناقشة:

قال الأستاذ: وفي القاعدة التي ذكروها من أنّ «المنجز لا يتجزّز ثانياً» تأمل، فمن الجائز قيام الطّريقين – كالإقرار والبيّنة – على أمر، فيحتجّ على الشخص بالبيّنة وإقراره بحق الغير مثلاً، بمعنى أنّ كلاً من الحجّتين مؤثّر عقلاء، ويمكن أن يعاقب الشخص إستناداً إلى إقراره والبيّنة القائمة على الجرم الصّادر منه، فالمقصود أنّ كلاً منهما مصحّح لمؤاخذته، لا أن يقام البيّنة عليه بعد إقراره حتى يكون تحصيلاً للحاصل أو يلزم تعدّد العقاب.

تفصيل السيّد الخوئي

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي قد فصلّ في المقام، فذكر أنّ عدم مؤثريّة العلم الإجمالي الثاني إنّما هو فيما لو لم يكن الطرف – أي عدل الملاقي – مجرى لأصل طولي سليم عن المعارض، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين ثمّ لاقى أحدهما شيء.

وأما إذا كان للطرف أصل طولي، كما إذا علمنا بنجاسة مرديّة بين الثوب والماء، ثمّ لاقى الثوب شيء آخر، ففي هذه الصّورة، تسقط أصالة الطّهارة في الطرفين للمعارضة وتبقى أصالة الحلّ في الماء بلا معارض، لعدم جريانها في الثوب في نفسها، فيقع التعارض حينئذ بين أصالة الطّهارة في الملاقي وأصالة الإباحة في الماء، للعلم بأنّ الملاقي نجس أو أنّ الماء حرام شربه، وبعد تساقط الأصلين يكون العلم الإجمالي بالنسبة إلى الملاقي منجزاً فيجب الإجتنب عنه.

التحقيق في المقام:

والتحقيق أن يقع البحث في مقامين:

الأوّل: في أنّ العلم الثاني مؤثّر أو لا؟.

الثاني: في تفصيل السيّد الخوئي.

المقام الأول

مقدمة:

إنّ الملاك في منجزيّة العلم الإجمالي للأطراف ماذا؟

إذا قام العلم الإجمالي على وجود النجس في الشبهة المحصورة، فإنّه حجة عقلية قائمة على الجامع بين الطرفين، ولا يعقل أن يسري إلى الأطراف أنفسها، فتتجزّ الأطراف ليس من جهة العلم، بل هو من جهة قاعدة الإشتغال، وإنّما العلم سبب لجريان هذه القاعدة، فتكون القاعدة منجزة للإجتتاب عن كلّ طرف، مقدّمةً للفراغ اليقيني.

والحاصل: إنّ المنجز للجامع هو العلم، وللأطراف هو قاعدة الإشتغال الناشئة من العلم الإجمالي.

وبعد هذه المقدّمة نقول:

إنّه قد تسبّب العلم الإجمالي الأوّل لإشتغال الذمّة بالنسبة إلى الملقى وطرفه، فكانت قاعدة الإشتغال مقتضية للإجتتاب عن الطرف والملقى حتى يحصل الفراغ، وحينئذ، لا يعقل أن يكون العلم الثاني مؤثراً نفس الأثر في الطرف، أي أن يوجب الإشتغال بالنسبة إليه، لتحقق الإشتغال بالعلم الإجمالي الأوّل، وإذا انتفى ذلك لعدم تعقّل الإشتغال مرّة أخرى، كان الأصل بالنسبة إلى الملقى جارياً بلا معارض.

لا يقال: العلم الإجمالي أفاد الإشتغال حدوثاً، لكنّ العلم الإجمالي الثاني يشاركه في الإشتغال والتتجزّ بقاءً، وما المانع من ذلك؟

لأننا نقول: العلم الإجمالي الثاني متأخّر عن الأوّل بمناط العليّة والمعلوليّة، لأنّ العلم بنجاسة الملقى أو الطرف، معلول للعلم بنجاسة الملقى والطرف. ومع التقدّم والتأخّر — وأنّه لا ينزل ذلك ولا يترقى هذا — يستحيل أن يكونا شريكين في التنجيز، لأنّ الإشتراك يتوقّف على كون الشئيين في مرتبة واحدة، بأن يكونا جزئيين للعلّة الواحدة، وإذا أثر العلم الأوّل أثره، فلا يبقى مجالاً لتأثير الثاني نفس الأثر. نظير ما إذا علم في الليل بفوت إحدى الصلّاتين إمّا العصر وإمّا المغرب، فإنّ الذمّة مشغولة بإحدهما، لكنّ الإشتغال بالمغرب يقيني لكون الشك في الليل، فتجري فيها القاعدة، ويكون الشك في العصر بدويّاً.

المقام الثاني

توضيح التفصيل: إنه لو حصل العلم الإجمالي بوجود النجس بين الإناءين فلاقى شيء أحدهما، فإن الملقى محكوم بالطهارة، لأن أصالة الطهارة في الطرفين يسقط بالمعارضة، وأيضاً يسقط بتبعهما أصالة الحل في الطرفين، وتبقى أصالة الطهارة في الملقى بلا معارض.

ولكن قد يكون العلم بين طرفين أحدهما الثوب والآخر الماء، فإذا لاقى الثوب شيء، فإن أصالة الطهارة في الثوب تتعارض مع أصالة الطهارة في الماء فيتساقطان، لكن في طول هذا الأصل بالنسبة إلى الماء يوجد أصالة الإباحة، ولا يوجد هذا الأصل في طول أصالة الطهارة في الثوب، فلو أريد إجراء أصالة الطهارة في الملقى، كان أصالة الإباحة في الماء معارضاً له، وحينئذ، يجب الإجتنب عن الملقى.

أقول:

إن مبنى هذا التفصيل هو: إن تجيز العلم الإجمالي يدور دائماً مدار سقوط الأصل والقاعدة في الطرفين على أثر المعارضة وعدم وجود المرجح لأحدهما على الآخر، وأما لو كان لأحد الأصليين مرجح فإنه سيجري بلا معارض.

وفيما نحن فيه: قد سقط أصالة الطهارة في الطرفين للمعارضة وعدم المرجح، لكن أصالة الإباحة في الماء مشكوك في سقوطها، ومع الشك تكون جارية. فلو علم بنجاسة الثوب أو الماء وجب الإجتنب عن الثوب في الصلاة وعن الماء في الوضوء، لسقوط أصالة الطهارة فيهما، ولكن شرب هذا الماء جائز لعدم المعارض لأصالة الإباحة.

وهذا المبنى مردود كما سيأتي.

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى.

الصورة الثانية وهي على ثلاثة أقسام

ذكرها المحقق الخراساني:

الأول: أن يحصل العلم بنجاسة أحد الطرفين ثم تحصل ملاقة الشيء الثالث مع أحدهما ويحصل العلم بها.

وهنا قد تحقق بالعلم بالإشتغال اليقيني ووجب الإجتنب عن الطرفين، ومع الإجتنب عن كليهما يحصل الفراغ اليقيني، وأما الملقى فلا يجب الإجتنب عنه وإن كان بينه وبين الملقى ملازمة في الحكم، لأن العلم قد تعلق بالطرفين لا أكثر، وبالإجتنب عنهما يتحقق الإمتثال.

الثاني: أن يحصل العلم بنجاسة أحد الطرفين، ثم تقع الملاقاة بين الشيء الثالث وأحدهما، ويحصل العلم بنجاسة الملاقي أو الطرف.

وهنا يجب الإجتنب عن الملاقي والطرف دون الملقى، وإن كانت النجاسة في الملاقي معلولة للملاقاة معه إن كان هو النجس، ومع الإجتنب عنهما، يقع الشك في التكليف بالنسبة إلى الملقى، ويجري الأصل فيه بلا معارض.

الثالث: أن يحصل الملاقاة لأحد الإناءين الموجود بينهما النجاسة، ثم يحصل العلم بالنجاسة والملاقاة.

وهنا ثلاثة أطراف، الملاقي والملقى والطرف، فإما النجس هو الملاقي والملقى وإما هو الطرف، فالثلاثة متعلق العلم. والمختار عنده هنا: وجوب الإجتنب عن الملقى، خلافاً للشيخ — وتبعه الميرزا — إذ قال بعدم وجوب الإجتنب عنه.

دليل القول بعدم الإجتنب في القسم الأول

واستدل للقول بعدم وجوب الإجتنب بأن: نجاسة الملقى ووجوب الإجتنب عنه في طول نجاسة الملقى ووجوب الإجتنب عنه، لتخلل الفاء، وهذه الطولية معناها كون الشك في نجاسة الملقى مسبباً عن الشك في نجاسة الملقى، ومع فرض جريان الأصل في المسبب لا يكون الأصل جارياً في السبب، ولما كان المفروض جريانه في الملقى لا يبقى الشك في المسبب.

ولكن الأصل — أصالة الطهارة — لما جرى في الملقى وتعارض مع الأصل في الطرف وتساقطاً، يتحقق الشك في الملقى من حيث الطهارة والنجاسة، فتجري فيه أصالة الطهارة، لوجود المقتضي — وهو الشك — وعدم المانع وهو الأصل في السبب، فإنه قد ارتفع بالتساقط مع أصل الطرف على أثر التعارض.

دليل القول بالاجتنب في القسم الأول

واستدل للقول بوجوب الإجتنب عن الملقى بما حاصله: وجود المانع عن جريان الطهارة في الملقى، وإن كان المقتضي موجوداً. توضيحه:

إنَّ جريان الأصل في الملاقى يتوقّف على وجود المقتضي وهو الشك، وعدم المانع وهو الأصل المعارض. أمّا المقتضي وهو الشك في طهارة الملاقى ونجاسته فموجود ولا يمكن نفيه. إنّما الكلام في المانع، فنقول:

صحيحٌ أنّ الأصل في الملاقى متأخّر عن الأصل في الملاقى، للسببية والمسببية فيما بينهما، ولكنّه مع الأصل في الطّرف في مرتبة واحدة، وحينئذ يتعارض هذان الأصلان، فيجب الإجتنب عن الملاقى. والوجه في كونهما في مرتبة واحدة هو عدم الملاك للتأخّر والتقدّم فيما بينهما^(١٥٠)، إذ ليس النجاسة في الطّرف سبباً للشك في نجاسة الملاقى، ولا هي موضوع للحكم بها فيه، فهما في مرتبة وعرض واحد، فيكون العلم الإجمالي هو المانع عن جريان الأصل في الملاقى، وهو الأصل في الطرف.

وحاصل الكلام: إنّ الأصل في الطرف كما يعارض الأصل في الملاقى يعارض الأصل في الملاقى لوحدة المرتبة.

المناقشة:

ويناقش هذا الإستدلال بما حاصله: أنّ الأصل في الطرف قد سقط بالمعارضة مع الأصل في الملاقى، فكيف يعارض الأصل في الملاقى، لأنّ الساقط لا يعود؟

الجواب:

ويجاب: بأن حقيقة التعارض هو أنّ يكون المقتضي للجريان في كلّ طرف موجوداً، ويكون كلّ واحد منهما مانعاً عن جريان الآخر، لكنّ التعارض من أحكام الزمان لا من أحكام المرتبة، والأصول في الملاقى والملاقى والطرف وإن كانت مختلفة في المرتبة، لكنّها في الزمان الواحد وليس بينها تقدّم وتأخّر زمني، وعلى هذا، فإنّه يوجد الشك في طهارة ونجاسة الملاقى والطّرف، فالموضوع لجريان الأصل فيهما موجود، ولكنّ جريانه في كليهما يستلزم المخالفة القطعية، إذن، لا يجري لا في هذا ولا ذاك، وهذا معنى التعارض.

(١٥٠) ملك التقدّم والتأخّر في المرتبة أحد أمرين: أحدهما: العلية والمعلولية أو السببية والمسببية. والآخر: الموضوعية والمحمولية.

إنّ التعارض هو عدم جريان الأصل في الطرفين، للزوم المخالفة القطعية مع العلم الإجمالي، وهذا معنى سقوط الأصلين، وليس معنى السقوط هو إنعدام الأصل، بل المقصود قصور الأصل عن الشمول للطرفين.

ثمّ لما نلحظ الحالة في الملاقى، نجد الموضوع — وهو الشك في الطهارة والنجاسة — موجوداً، وهو أيضاً موجود في الطرف بالوجدان، وإذا كان الموضوع موجوداً في الطرفين، يقع التعارض كذلك، لمانعية العلم الإجمالي، وإلاّ تلزم المخالفة القطعية.

وتلخص: إندفاع الشبهة وتامية القول الثاني، وأنّ الأصل يسقط في الأطراف الثلاثة. ومن هنا يظهر ما في كلام مصباح الأصول، فإنّه قد اختار هذا القول هنا، وأنّ الأصل يسقط في الملاقى والملاقى والطرف، ولكنّه في دوران أمر النجاسة بين الماء والتراب قال بوجود الأصل الطولي في طرف الماء — وهو أصالة الإباحة — ووقوع المعارضة بين هذا الأصل وأصالة الطهارة في الملاقى. فإنّ الجمع بين القولين محال، إذ لا فرق بين المسألتين، فكيف يقول هنا بسقوط الأصل في الثلاثة معاً، ويقول هناك بوجود الأصل الطولي؟ وبعبارة أخرى: إنّ كان اختلاف المرتبة مؤثراً، ففي المسألتين، وإن لم يكن كذلك. والتفصيل بلا وجه.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من الصّورة الثانية، وهو ما إذا كان زمان المعلوم بالإجمال متّحداً مع زمان الملاقاة.

القسم الثاني من الصّورة الثانية

أنّ يكون العلم بالنجاسة متأخراً عن زمان حصول النجاسة والملاقاة، ولكنّ الملاقاة متأخرة زماناً عن المعلوم بالإجمال وهو النجاسة. كأنّ علم يوم السبت بتحقق النجاسة في أحد الإناءين في يوم الخميس، ثمّ حصل الملاقاة يوم الجمعة بين الشيء الثالث وأحدهما. وهنا قولان:

أحدهما: إنّ المتبّع هو العلم.

والثاني: إنّ المتبّع هو الواقع المعلوم بالإجمال.

بيان القول الأوّل

إنّ المعلوم هو نجاسة أحد الإناءين في يوم الخميس، والعلم قد تحقّق في يوم السبت، وهذا العلم يكون مؤثراً بالنسبة إلى الملاقى والطرف، وأمّا الملاقاة فقد حصلت فيما بعد، فالتكليف بالنسبة إلى الملاقى مشكوك فيه، فهو مجرى الطهارة.

بيان القول الثاني

إنّ الأحكام الواقعيّة تابعة للواقع، ولا دخل للعلم والجهل فيها، بخلاف الأحكام الظاهريّة، فإنّ الموضوع فيها هو الجهل والشك، والأحكام العقليّة تدور مدار العلم وقيام الحجّة. فظهر أنّ الحكم الشرعي على قسمين، والأحكام العقليّة تقابل الأحكام الشرعيّة. فهذه مقدّمة. والمقدّمة الأخرى هي: إنّ الحكم مطلقاً لا يتخلّف عن موضوعه، فلا يتقدّم عليه ولا يتأخّر عنه. وعلى ما تقدّم، فإنّ نجاسة الملاقى واقعاً تدور مدار الملاقاة، بلا دخل للعلم والجهل، فإنّ الملاقاة سبب لنجاسة الملاقى، وهي حكم واقعي يترتّب على موضوعه ولا يتخلّف عنه، ونجاسة الملاقى متأخرة عن المعلوم بالإجمال، وهو الملاقاة. هذا بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

وأما بالنسبة إلى الحكم الظاهري، فإنّ موضوعه الشك، والمفروض أنّه قبل يوم السبت لا شك بالنسبة إلى نجاسة أحد الإناءين والملاقاة، فلما علم يوم السبت بنجاسة أحد الإناءين في يوم الخميس، وبالملاقاة يوم الجمعة، حصل له ثلاثة شكوك تتعلّق بكلّ طرف، فتحصّل الحكم الظاهري في يوم السبت لتحقّق موضوعه وهو الشك، ولما كان تحقّق الموضوع في زمان واحد، فإنّ الحكم يترتّب عليه، ويقع التعارض بين الثلاثة — وإن كان زمان الملاقاة متأخراً — لأنّ جريان قاعدة الطهارة في كلّ واحد دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، فيكون الإجتئاب عنها واجباً.

وأما الحكم العقلي، فهو التنجيز، لأنّ موضوعه — كما تقدّم — قيام الحجّة وهو العلم المفروض تحقّقه يوم السبت.

والحاصل: إنّ الحكم الظاهري الشرعي والحكم العقلي لا يدوران مدار الواقع، بل الأوّل يدور مدار الموضوع وهو الشك، والثاني يدور مدار الحجّة وهو العلم.

هذا، والسيد الخوئي كان يقول هنا بجريان الأصل في الملاقى، ثمّ عدل عن ذلك في الدورة الثانية، لما ذكرنا في وجه وجوب الإجتئاب عنه، وحاصله: أنّ الحكم العقلي يدور مدار الحجّة لا الواقع.

وبما ذكرنا يظهر أن الحق هو القول الثاني.

الصورة الثالثة

أن يكون العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين بعد الملاقاة وقبل العلم بالملاقاة. وفيها قولان كذلك.

دليل وجوب الإجتنب

استدل للقول بوجوب الإجتنب عن الملاقي: بأن العلم الإجمالي مؤثر في التنجيز والعلم منجز حدثاً وبقاءً ما دام موجوداً. وفيما نحن فيه: قد علم بنجاسة أحد الطرفين قبل العلم بالملاقاة، فكان منجزاً للطرفين، ولكن بعد العلم بالملاقاة يكون العلم متعلقاً بثلاثة أطراف، فالعلم في مرحلة الحدث كان ذا طرفين، وفي مرحلة البقاء أصبح ذا ثلاثة أطراف فيكون منجزاً بالنسبة إلى الملاقي كالطرفين.

والحاصل: لو علم بوقوع النجاسة إما في الإناء الكبير أو الإناء الصغير، ثم انقلب العلم إلى أن النجاسة إما في الكبير وإما في أحد الصغيرين، فإن مقتضى القاعدة هو الأخذ بمنجزية العلم الثاني.

دليل عدم وجوب الإجتنب

واستدل للقول الثاني: بأن العلم الإجمالي بين الطرفين لما حصل، تحقق التكليف، والمناطق عند العقل هو العمل بالتكليف الذي قامت عليه الحجة، فبمجرد قيامها — وهي هنا العلم — يتم التنجيز، وتخلّف التنجيز عن العلم محال، وقد تنجز التكليف بالنسبة إلى الطرفين. وأما الملاقاة، فلم يقدّم عليها العلم، وإنما هي في الواقع، وقد تقدّم سابقاً أنه ليس الواقع هو الملاك للحكم العقلي ولا أثر له.

والحاصل: إن التكليف الذي حصل الإشتغال به هو الإجتنب عن الطرفين فقط، والإشتغال يستحيل إنفكاكه. ثم لما حصل العلم بالملاقاة، فإنه لما كان بين الملاقي والملاقي سببية، فلا بد من أن يكون الملاقي نجساً، وبذلك يكون متعلق هذا العلم ذا أطراف ثلاثة، لكن هذا العلم الثاني يستحيل أن يكون منجزاً بالنسبة إلى الملاقي، بأن يكون طرفاً للإناء الكبير، لأن الإناء الكبير قد

تتجَزَّ العلم بالنسبة إليه وحَصَلَ الإِشْتِغَالُ بوجوب الإِمْتِثَالِ فيه، والمتجَزَّ لا يتجَزَّ ثانياً، فيبقى الأصل في الملاقى بلا طرف.

والحاصل: إنه وإن تعدد العلم فتعددت الحجّة، لكنّ الإِشْتِغَالُ لا يتعدّد، فلا يجب الإِجْتِنَابُ عن الملاقى، لأنّ الإِجْتِنَابُ عن الطَّرْفِ – وهو الإِنَاءُ الكبير – قد وجب بالعلم الأوّل، فيبقى الأصل في الملاقى بلا طرف.

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين المتباينين.

ويقع الكلام في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

دوران الأمر

بين الأقلّ والأكثر

لو شك في المكلف به، ودار الأمر بين أمرين يمكن الإجتماع بينهما في الوجود، كما لو علم بوجود الصلّاة، وتردّدت بين أن تكون ذات عشرة أجزاء أو أحد عشر جزءاً، فما هو التكليف والوظيفة الشرعيّة؟

الفرق بين دوران الأمر بين المتباينين والأقلّ والأكثر

فظهر الفرق بين دوران الأمر بين المتباينين وبين الأقلّ والأكثر، وأنّه يمكن الإحتياط في الأقلّ والأكثر، دون المتباينين إلاّ بالإتيان بكلا الطرفين مثل القصر والإتمام. هذا من حيث الكبرى.

نظرية العراقي والكلام حولها

وأما الصّغرى، فقد ألحق المحقّق العراقي^(١٥١) دوران الأمر بين الطبيعي والحصّة بدوران الأمر بين المتباينين، والوجه في ذلك هو: أنّ الطبيعي يقبل الإنطباق على الحصّة، كانطباق الإنسان على زيد وغير زيد.

والتحقيق أنّه ملحق بدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، وذلك، لأنّ المناط في الأقلّ والأكثر أن يكون الأقلّ لا بشرط بالنسبة إلى حدّ الأقلّيّة وحدّ الأكثرّيّة، فلو كان الأكثر مقيداً بحدّ الأقلّيّة، تقيّدت الطبيعة بالأقلّ وأصبح الأقلّ مبايناً للأكثر، وهكذا لو تقيّد الأقلّ بقيد الأقلّيّة.

إنّ حقيقة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر هو: دورانه بين العشرة الأجزاء لا بقيد عن الأكثر، والعشرة مقيّدةً بالحادي عشر، وحينئذ، ينطبق أحدهما على الآخر. وعليه فيرد على المحقّق العراقي:

النقض، بأنكم تقولون في البسيط المقول بالتشكيك إذا تعلّق به التكليف كالأعراض من البياض ونحوه، بأنه من قبيل الأقلّ والأكثر، فلو تعلّق التكليف بالبياض وشك بأنّ المطلوب عبارة عن البياض لا بشرط أو بشرط الشدّة، كان من الأقلّ والأكثر، فعلى القول بالإشتغال وجب الإمتثال بالبياض المقيدّ بالشديد، وعلى القول بالبراءة كفى الإتيان بالطبيعة اللابشرط، وكذا الأمر في الإجتهد والعدالة والتقوى ونحو ذلك مما يقبل الشدّة والضعف.

وما الفرق بين البياض والإنسان، فإن وزان طبيعة الإنسان بما هي طبيعة، وزان البياض بما هو بياض، ووزان الإنسان مقيداً بكونه زيدا وزان البياض مقيداً بالشدّة.

والحلّ، وهو ما أشرنا من أنّ الملاك في الأقلّ والأكثر هو أن نشكّ في كفيّة التكليف في مرحلة لحاظ المولى لموضوع تكليفه، بأنّ يتردّد بين طرفين قد أخذ الموضوع في أحدهما مع خصوصيّة بنحو البشرط بها، وفي الآخر بنحو اللابشرط بالنسبة إليها، كمثال دوران أمر الصلّة بين العشرة أجزاء لا بشرط عن السورة والعشرة أجزاء بشرط السورة، ودوران الأمر بين إكرام الإنسان لا بشرط عن خصوصيّة الزبيديّة وإكرامه بشرط تلك الخصوصيّة. وهكذا في مثال البياض والإجتهد ونحوهما، فإنّ «الإنسان» و«البياض» وغيرهما يقبل الإنطباق على الخصوصيّة، وكلّما كان من هذا القبيل فهو من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

نظرية المحقّق صاحب الحاشية والكلام حولها

وقال المحقّق صاحب الحاشية^(١٥٢): بأن الأقلّ والأكثر يندرج تحت كبرى المتباينين.

والوجه في ذلك هو:

إنّ أقسام إعتبار الماهيّة متقابلات متباينات، فإنّ الماهيّة — بقطع النظر عن اللابشرط المقسمي الجامع بين الأقسام — قد تعتبر بشرط لا، وقد تعتبر بشرط شيء، وقد تعتبر لا بشرط وهو القسمي، وهذه الإعتبارات متقابلة. فكما أنّ النسبة بين البشرط شيء وبشرط لا هي التباين، كما في القصر والإتمام، حيث أنّ الأوّل بشرط لا عن الركعتين والثاني بشرط، كذلك النسبة بين اللابشرط والبشرط، لأنّ اللابشرط الأقلّ يلحظ بنحو الإطلاق عن الزيادة، والإطلاق والتقيد بالزيادة متباينان.

وحاصل هذا الإشكال هو الإحتياط في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر وبطلان البراءة.

الجواب:

ويتوقّف الجواب عن هذه النظرية على فهم حقيقة الإطلاق، وأنّ الإطلاق يكون في لحاظ المولى أو في متعلّق الحكم؟

لا شك في أنّ المولى غير مهمل لخصوصيات موضوع الحكم، لأنّها إمّا دخيلة في الغرض وإمّا غير دخيلة، وعلى كلّ حال، فإنّ الخصوصيات ملحوظة له، فإمّا يعتبرها لدخلها في الغرض، وإمّا هي غير دخيلة فيرفضها. والنتيجة هي: إنّ التقيد يدخل تحت الطلب، وأمّا الإطلاق ليس بداخل.

توضيح ذلك: تارةً: يكون خصوصية الإيمان في الرقبة دخيلة في الغرض، فهنا يكون الملحوظ تقيد الرقبة، ويتعلّق الحكم بالرقبة مع التقيد بها، فيقول: أعتق رقبة مؤمنةً، وأخرى: لا يكون لوجود الإيمان وعدمه دخل في الغرض من الحكم، فهو يلحظ ذلك في مقام الجعل ولا يأخذ شيئاً منهما، وهذا هو الإطلاق في مرحلة الجعل.

وعلى الجملة، فإنّ الحاكم في مقام الجعل غير مهمل للخصوصيات، فإمّا الدخل وإمّا عدمه، فعلى الأوّل: يكون التقيد داخلياً تحت الطلب فيقول أعتق رقبة مؤمنةً، وعلى الثاني: لا يدخل فيقول: أعتق رقبةً، فالإطلاق يرجع إلى مقام الجعل لا إلى مقام متعلّق الحكم، والتقيد يرجع إلى متعلّق الحكم.

وعليه، فإنّ التباين يكون في مرحلة اللّحاظ، لأنّ الذات – وهي الرقبة – دخلت تحت الحكم، وهي إمّا مع الإيمان وإمّا لا، فهي موجودة مع الإيمان والكفر، فكان التباين بين الشرط واللابشرط في مرحلة اللّحاظ، وكلّ منهما قسيم للآخر.

وأما بالنسبة إلى متعلّق الحكم، فقد عرفت أنّ الإطلاق خارج عن المتعلّق، لأنّ متعلّق الحكم هو نفس الذات، والذات تتحدّ مع جميع الخصوصيات ولا تباين.

فظهر وقوع الخلط عند المحقّق صاحب الحاشية، بين مقام اللّحاظ ومقام الجعل والإعتبار، ولا تباين في مقام الجعل، ومن المعلوم أنّ البحث في أنّ المورد مجرى البراءة أو الإشتغال يتعلّق بمقام الجعل والتكليف لا بمقام اللّحاظ.

مقدّمتان

١- في تقسيم الأقل والأكثر

إنّ الأقلّ والأكثر على قسمين، الإرتباطيان والإستقلاليان، والكلام الآن في الإرتباطيين. قالوا: والفرق بينهما هو: وحدة الغرض في الأوّل وتعدّده في الثاني، مثال الأوّل: دوران أمر الواجب بين العشرة أجزاء والأحد عشر جزءاً، ومثال الثاني: دوران الأمر في الإكرام بين العشرة عالم والأحد عشر عالماً، فالغرض هناك واحد وهنا متعدّد. وهذا بناءً على تبعيّة الأحكام للملاكات، وأنّ الملاكات في المتعلّقات، تامّ كما لا يخفى، وأمّا على مبنى المنكرين للتبعيّة، وعلى مبنى أنّ الملاك في نفس الأمر والنهي، فلا يتم. فالصحيح في التفريق بين القسمين أن يقال: بأنّ المتعلّق في الأقلّ والأكثر الإستقلاليين متعدّد وفي الإرتباطيين واحد، فالإطاعة والمعصية تتعدّد في الأوّل دون الثاني، وهذا يتم على جميع المسالك.

٢- هل البحث كبروي أو صغروي؟

هل البحث في المقام كبروي أو صغروي؟ موضوعي أو حكمي؟ عندنا كبرى: «الشكّ في التكليف مجرى البراءة» وكبرى «الشكّ في المكلف به مجرى الإحتياط». والبحث في «الأقلّ والأكثر» الإرتباطيين يدور مدار البحث عن أنّ الشكّ هو في التكليف حتى تجري البراءة، أو في المكلف به حتى يجري الإشتغال؟

الأقوال في الأقلّ والأكثر الإرتباطيين

واختلفت الأعاضم في المسألة على ثلاثة أقوال:

١- البراءة عقلاً ونقلاً.

٢- الإحتياط عقلاً ونقلاً.

٣- التفصيل بين حكم العقل وحكم الشرع.

أدلة القول بالبراءة

طريق الشيخ

ويستفاد من كلام الشيخ^(١٥٣) للقول الأول وجهان:

الوجه الأول:

إنحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقل والشك البدوي بالنسبة إلى الأكثر.

توضيح ذلك:

إن موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر على قسمين، أحدهما: الدوران بين الأجزاء الخارجيّة، وهو المتعدّد وجوداً في الخارج كأجزاء الصلّة. والثاني: الدوران في الأجزاء التحليليّة، وهو ما ليس له وجود في الخارج. كما لو علم إجمالاً بتعلّق التكليف بالعمل لا بشرط عن التقيّد بالترتيب أو بشرط الترتيب، فالأقلّ والأكثر الإرتباطي على قسمين، والكلام فعلاً في القسم الأول.

فإذا وقع الشك في أنّ الواجب هو الصلّة لا بشرط عن السورة أو بشرط السورة، يقول الشيخ بالبراءة عن السورة، لأنّ الأقلّ معلوم وجوبه تفصيلاً، وهذا العلم بيان، والأكثر مشكوك وجوبه فلا بيان بالنسبة إليه، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وهذا هو الإنحلال العقلي. وذلك لأننا نعلم بوجوب نفسيّ مرّد بين الطرفين، مثلاً: لا ندري هل الواجب النفسي الصلّة ذات الأجزاء العشرة أو الأحد عشر جزءاً، فالعلم موجود والمتعلّق مرّد، لكنّ هذه الشبهة تتحلّ بعلم آخر، حيث يرتفع التردد في المتعلّق، بل يعلم تفصيلاً بأنّه هو الأقلّ، لكنّ مع الجهل بأنّه بشرط الأكثر أو لا بشرط عنه، فكان هو الواجب إمّا نفساً، إن كان في الواقع عشرة أجزاء، وإمّا غيريّاً إن كان في الواقع أحد عشر جزءاً. فإذن يحصل العلم تفصيلاً بوجوب الأقلّ، وإن تردّد وجه الوجوب. وحينئذ، فالبيان بالنسبة إلى الأقلّ قائم، وأمّا الأكثر فمشكوك وجوبه.

هذا، ويمكن أن يكون كلام الشيخ ناظراً إلى رأي المحقّق صاحب الحاشية القائل بأنّه ليس في الأقلّ والأكثر الإرتباطيين طرفٌ متيقّن الوجوب، لأنّه إن كان الأكثر هو الواجب، فالأقلّ بحدّ الأقلّيّة ليس بواجب أصلاً.

يقول الشيخ: بأنّ الأقلّ هو الواجب على كلّ تقدير، أي سواء كان وجوبه نفسياً أو غيريّاً.

إشكال المحقّق الخراساني ببرهاتين

قال (١٥٤): الإنحلال فالبراءة محال، ببرهانين أحدهما: برهان الخلف، والآخر برهان إستلزام وجود الشيء لعدمه.

بيان البرهان الأوّل

لقد علمنا بإشتغال الذمّة إمّا بالأقلّ أو الأكثر، فالأكثر طرفٌ للإشتغال العقلي، فإن ارتفع احتمال الإشتغال بالأكثر حصل العلم التفصيلي بوجود الأقلّ على أيّ تقدير. ومعنى ذلك أن يكون التكليف بالنسبة إلى الأقلّ منجزاً، سواءً تعلّق بالأقلّ أو بالأكثر، لكنّ تنجز التكليف بالنسبة إلى الأقلّ على كلّ تقدير يتوقّف على تنجزه إن كان متعلّقاً بالأكثر، إذ يكون وجوب الأقلّ غيريّاً، وإنّما يكون وجوبه كذلك إن كان وجوب الأكثر نفسياً. فكان تعلّق التكليف بالأقلّ على أيّ تقدير متوقّفاً على تنجزه بالنسبة إلى الأكثر، لكنّ فرض إنحلال العلم وإجراء البراءة عن الأكثر يستلزم الخلف.

وعلى الجملة: الإنحلال يتوقّف على تنجز التكليف في الأقلّ على كلّ تقدير، فيتوقّف على تنجزه بالنسبة إلى الأكثر، ومع تنجزه بالنسبة إلى الأكثر، كيف تجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر، لأنّ ما فرض منجزاً لا يكون غير منجز وإلاّ يلزم الخلف؟

بيان البرهان الثاني

إنّ الإنحلال هو الإشتغال بالأقلّ والبراءة عن الأكثر، لكنّه في ما نحن فيه يتوقّف على تنجز التكليف بالأقلّ على كلّ تقدير كما تقدّم. لكنّ تنجزه بناءً على كون وجوب الأقلّ غيريّاً، يتوقّف على كون الوجوب في الأكثر — وهو ذو المقدّمة — منجزاً، وإلاّ لم يكن منجزاً، لأنّ وجوب المقدّمة ناشئ من وجوب ذي المقدّمة.

وعلى الجملة: إنّه يكون الإنحلال متوقّفاً على تنجز التكليف بالأقلّ على كلّ تقدير، وتنجزه فيه على تقدير الغيريّة متوقّف على تنجزه في الأكثر، ونتيجة ذلك أنه يلزم من الإنحلال — والبراءة عن الأكثر — عدم الإنحلال وتنجز الأكثر. فكان الإنحلال مستلزماً لعدم الإنحلال، والبراءة عن الأكثر مستلزماً لعدم البراءة عنه، وهذا هو المقصود هنا من لزوم عدم الشيء من وجوده.

جواب السيّد الخوئي عن كلا البرهانين

وقال المحقق الخوئي: إنّ ملاك الإستحالة في البرهانين واحد وهو: إنّ الإنحلال يتوقّف على تتجّر التكليف على كلّ تقدير، ومعه لا تتجّر بالنسبة إلى الأكثر، فيلزم الخلف، ومن فرض وجود الإنحلال عدمه.

والجواب عن كليهما كلمة واحدة^(١٥٥) وهي:

إنّ الإنحلال لا يتوقّف على تتجّر التكليف على تقديري تعلّقه بالأقلّ وتعلّقه بالأكثر، بل الإنحلال وتتجّر التكليف بالنسبة إلى الأكثر متنافيان لا يجتمعان، فكيف يكون متوقّفاً عليه؟ بل الإنحلال مبني على العلم بوجوب ذات الأقلّ على كلّ تقدير، أي على تقدير وجوب الأقلّ في الواقع بنحو الإطلاق وعلى تقدير وجوبه في الواقع بنحو التقييد، فذات الأقلّ معلوم الوجوب، إنّما الشك في الإطلاق والتقييد، وحيث أنّ الإطلاق لا يكون مجرى للأصل في نفسه على ما تقدّم بيانه، فيجري الأصل في التقييد بلا معارض، وينحلّ العلم الإجمالي

لا محالة. وهذا واضح لا غبار عليه، فلا يكون مستلزماً للخلف، ولا وجود الإنحلال مستلزماً لعدمه. وإنّما نشأت هذه المغالطة من أخذ التتجّر على كلّ تقدير شرطاً للإنحلال. وهذا ليس مراد القائل بالبراءة. انتهى.

وعلى الجملة:

إنّه لا يتوقّف الإنحلال على تتجّر التكليف بالنسبة إلى الأقلّ على كلّ تقدير، وإنّما يتوقّف على العلم بالتكليف فيه على كلّ تقدير، وهذا العلم حاصل، وبه يتمّ الإنحلال، وإذا حصل الإنحلال تتجّر التكليف بالنسبة إلى الأقلّ. فكان التتجّر متوقّفاً على الإنحلال لا التتجّر على التتجّر.

المناقشة

أجاب الأستاذ:

أولاً: إنّ حقيقة الإنحلال هي تعيّن الإشتغال في طرف بعد أن كان مردداً بين الطرفين بمقتضى العلم الإجمالي، كأن تقوم البيّنة — مثلاً — على وجود النجاسة في هذا الطرف، فإنّه لا يبقى العلم

الإجمالي بل ينحلّ بالإنحلال الحكمي، أي يتعيّن وجوب الإجتنب والإشتغال بهذا الكلام في الطرف الذي قامت عليه البيّنة، ويرتفع أثر العلم وهو الإشتغال عن الطرف الآخر. وكذلك الحال في الإنحلال الحقيقي.

وعلى الجملة، فإنّ الإنحلال مطلقاً هو تعيّن الإشتغال في طرف بعد تردّده بمقتضى العلم بينه وبين الطرف الآخر.

وإذا كان هذا حقيقة الإنحلال، فإنّه يرد الإشكال بأنّ تتجّرّ التكليف في الأقلّ — بناءً على الوجوب الغيري — يتوقّف على تتجّره في الأكثر، وإذا كان التكليف في الأكثر منجزاً، فإنّ إجراء البراءة عنه خلف، ويلزم من إنحلال العلم وإجراء البراءة فيه عدم إنحلال العلم.

وثانياً: ما هو المنجز لأصل الوجوب؟ إنّ العلم الإجمالي مردّد بين الأقلّ والأكثر، والعلم التفصيلي قد تعلق بالأقلّ، ولكنّه مردّد بين النفسي والغيري، فلا منجز للتكليف أصلاً، لأنّ المفروض إنحلال العلم الإجمالي وعدم بقائه حتى يكون منجزاً.

الإشكال الثاني على إستدلال الشيخ

وأشكل على الشيخ أيضاً: بأنّ إتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري غير ثابت بل الثابت خلافه، لأنّ الوجوب ناشئ من توقّف وجود على وجود آخر، وليس وجود المركب غير وجود الأجزاء، بل وجوده عين وجودها، والفرق بينهما باللّحاظ والإعتبار فقط.

وأيضاً: لو أنكرنا الوجوب الغيري للمقدّمة، بطل إستدلال الشيخ.

وأيضاً: لا بدّ من الإلتزام بأنّ العلم التفصيلي الجامع بين الوجوب النفسي والغيري يوجب إنحلال العلم الإجمالي بالوجوب النفسي. وبعبارة أخرى: أن ينحلّ العلم الإجمالي الأوّل بالعلم التفصيلي، وكيف يمكن ذلك؟

ثمّ إنّ اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، يتوقّف على أن تكون الأجزاء مقدّمةً لتحقق الكلّ، ولولا ذلك لم يتّصف الجزء بالوجوب الغيري. وهذه المقدّمية متوقّفة على أمرين:

أن يكون بين الأجزاء والكلّ إثنيّةً وغيريّةً، فلو كانت الأجزاء عين الكلّ لم تكن واجبةً بالوجوب الغيري.

أقول:

قال الأستاذ: والحق هو التعدّد والإثنيّة، لأنّ الأجزاء ليست عين الكلّ بل الأجزاء لا بشرط إلى الإنضمام، والكلّ بشرط الإنضمام، فهما متغايران، غير أنّ هذا التعدّد ليس في الوجود، لأنّ الذات المقيدة ليست في الوجود منحاذاة عن القيد، بل أنّهما متعدّدان في اللّحاظ. وأمّا مقدميّة الأجزاء للكلّ، فقد قسّم جمهور الفقهاء والأصوليين المقدّمة إلى المقدّمة الداخليّة والمقدّمة الخارجيّة، وقد جعلوا الداخليّة هي الأجزاء. وما هو ملاك المقدميّة؟

إنّ «المقدميّة» عبارة عن كون الشيء «موقوفاً عليه»، وكلّ ما كان موقوفاً عليه فهو متقدّم على الموقوف رتبةً، والنسبة هي نسبة العلة إلى المعلول ولو بالعلية الناقصة. هذا أوّلاً. وثانياً: إنّ تخلّل الفاء دليلٌ على الإثنيّة والتقدّم والتأخّر الرتبي، فيصح القول: تحققت الأجزاء فتحقق الكلّ، ولا يصح أن يقال: تحقّق الكلّ فتحققت الأجزاء. فالكلّ متفرّع على الأجزاء ولا عكس، ويشهد بذلك إمكان وجود المقدّمة وعدم وجود ذي المقدّمة، بأن يوجد الجزء ولا يوجد الكلّ. فثبت الإثنيّة والمقدميّة.

وهل يتعلّق الوجوب الغيري بالأجزاء؟

يقول الشيخ: بأنّ الجزء لا يقبل ذلك، للزوم اللّغويّة، لأنّ المفروض أنّ الكلّ متّصف بالوجوب كالصلاة مثلاً، فلا معنى بعد وجوب الصلاة لجعل الوجوب للسورة والركوع والسجود. فالتعدّد والإثنيّة بين الأجزاء والكلّ موجود، والأجزاء قابلةٌ لأنّ تكون مقدّمة للكلّ، لكنّ الأجزاء لا تكون واجبةً بالوجوب الغيري، للزوم اللّغويّة عند الشيخ قدّس سرّه. وعلى هذا يسقط هذا الوجه الذي ذكره الشيخ. هكذا أفاد دام بقاءه، وفي بعض مواضعه تأمّل.

التحقيق في المقام

إنّ الوجه الذي ذكره الشيخ كان متوقّفاً على تماميّة أربعة أمور:

١- أن تكون الأجزاء مقدّمة للكلّ، حتى تصلح لعروض الوجوب الغيري عليها.

٢- تماميّة كبرى الوجوب الغيري للمقدّمة، فلو قلنا بعدم وجود الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة، انتفى الوجوب الغيري للمقدّمة.

٣- قابلية الأجزاء - بعد تمامية المقدمية - لالتصاف بالوجوب الغيري.

٤- أن يكون العلم بالوجوب النفسي المراد بين الأقل والأكثر قابلاً للإنحلال بالعلم التفصيلي بالوجوب المراد بين النفسي والغيري.

أمّا الأمر الأول: فمبني على أن تكون المقدمية صادقة لوجود التقدّم والتأخّر بين الموقوف والموقوف عليه، بأن يكون الكلّ متوقفاً على الأجزاء وهو متأخّر عنها، ومن هنا قسموا المقدمية إلى الداخلية والخارجية.

وأمّا الأمر الثاني، فقد قرّرنا - في بحث مقدمّة الواجب - أن ليس هناك وجوبان أحدهما للمقدمية والآخر لذي المقدمية، بل إنّ الشوق إلى ذي المقدمية يلزم الشوق بالنسبة إلى المقدمية، وإذا أمر بذي المقدمية، فإنّ هذا الأمر يكون داعياً للمكف لإيجاد المقدمية التي يتوقّف عليها. وبالجملة، فإنّ الأمر المتعلّق بذي المقدمية كاف للإنبعاث إلى المقدمية ولا حاجة إلى أمر آخر. هذا من حيث الكبرى.

وأمّا من حيث الصغرى، وهو الأمر الثالث، فإنّ الملازمة المذكورة إنّما تكون بين المقدمية وذي المقدمية الموجودين بوجودين، وأمّا إذا كانا موجودين بوجود واحد فلا تتحقّق الكبرى... والمفروض أنّ الأجزاء والكلّ وجودهما واحد، فلو وجبت الأجزاء - مع وجوب الكلّ - لزم اجتماع المثليين، لأنّه وإن كان الوجوب اعتبارياً ولا مانع من اجتماع الإعتباريين، لكنّ كلّ اعتبار فإنّه ناشئ عن الإرادة، وإذا كان الوجود واحداً لزم اجتماع الإرادتين على المراد الواحد. وأيضاً: يلزم تعدّد الإنبعاث مع كون المبعوث إليه واحداً.

وأمّا الأمر الرابع، فإنّه لا يعقل الإنحلال في محلّ الكلام، لاختلاف متعلّق العلمين، فالعلم الأوّل متعلّق بوجوب نفسي، والعلم الثاني مراد بين النفسي والغيري. وتلخّص عدم تمامية الوجه الأول.

وكذلك لا يتمّ الوجه الأول بناءً على وجوب المقدمية بالوجوب العقلي لا الشرعي، كما في كلام صاحب الكفاية إذ قال: «شرعاً أو عقلاً»، سواء كان وجوب المقدمية عقلاً بمعنى درك العقل أو حكمه - على الخلاف - كما في إستحقاق العقاب على مخالفة ما قامت عليه الحجّة، أو كان بمعنى اللابديّة العقلية، فإنّه إذا فرض مطلوبية ذي المقدمية فلا بدّ من الإتيان بالمقدمية عقلاً.

والوجه في ذلك هو: إنه مع جريان البراءة شرعاً وعقلاً في ذي المقدمّة، لا معنى لوجوب المقدمّة بالوجوب العقلي بأيّ معنى، لأنّ الجمع بين لزوم الإتيان بالمقدمّة والبراءة عقلاً وشرعاً عن ذي المقدمّة يستلزم الخلف. وأيضاً: يستلزم عدم الإنحلال من وجوب الإنحلال. فالوجه الأوّل ساقط على كلّ تقدير.

الوجه الثاني:

المستفاد من كلام الشيخ كذلك:

إنّ الأقلّ واجب يقيناً بالوجوب النفسي الجامع بين الوجوب الإستقلالي والوجوب الضمني، إذ لو كان الواجب في الواقع هو الأقلّ كان الأقلّ واجباً بالوجوب الإستقلالي، وإن كان الواجب كذلك هو الأكثر، كان الأقلّ واجباً بالوجوب الضمني، لأنّ التكليف بالمركب ينحلّ إلى تكاليف متعدّدة بالنسبة إلى كلّ واحد من الأجزاء مشروطاً بلحوق التالي للسابق.

وعليه، فإنّه يكون التكليف بالنسبة إلى الأقلّ معلوماً، والعقاب على تركه ثابتاً لقيام الحجّة عليه، وأمّا بالنسبة إلى الأكثر، فهو مشكوك فيه والعقاب عليه بلا بيان، فتجري البراءة العقلية. وتلخص: أنّ وجوب الأقلّ ليس غيرياً حتى يرد ما ورد، بل هو نفسي على تقدير الإستقلالية أو الضمنية، وهذا التردّد غير مضر.

توضيح السيّد الخوئي

وقد أوضحه في مصباح الأصول^(١٥٦): بأنّ محلّ الكلام في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر إنّما هو إذا كان الأقلّ متعلّقاً للتكليف بنحو اللابشرط القسمي، بمعنى أنّه لو علم بوجوب الأقلّ لم يكن الإتيان بالأكثر مضرّاً، بخلاف ما لو كان الأقلّ مأخوذاً على نحو الشرط لا عن الأكثر، فإنّه يكون من دوران الأمر بين المتباينين، وهذا هو الميزان في الفرق بين المسألتين. وعليه، فلو دار الأمر بين الأقلّ والأكثر، كان ذات الأقلّ معلوم الوجوب، غير أنّه يشك في أنّ الأقلّ مأخوذ بنحو الإطلاق عن الأكثر — أي اللابشرط — أو بنحو التقييد به — أي بشرط —

فيكون الأقلّ واجباً على كلّ تقدير، ولا معنى لجريان الأصل فيه لعدم الشك، بل الشك في تقيده بالأكثر، فتجري البراءة عنه.

قال: وقد ذكرنا مراراً أنّ تنجيز العلم الإجمالي موقوف على تعارض الأصول في أطرافه وتساقطها، وأنّه لو لم يجر الأصل في أحد الطرفين في نفسه فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً. وما نحن فيه من هذا القبيل، لما عرفت من أنّ الإطلاق توسعة على المكلف فلا تجري فيه البراءة. فتكون جاريةً في طرف التقييد بلا معارض.

المناقشة

قال الأستاذ: إنّ ما ذكر في تقريب هذا الوجه، إنّما يتمّ في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء التحليليّة، كالشك في وجوب الصلّة مطلقاً أو مقيداً بالطّهارة.

لكنّ الكلام في الأجزاء الخارجيّة، فإن كان كلّ جزء مشروطاً بالجزء الآخر، كأن يكون التكبير مشروطاً بالقراءة بنحو الشرط المتأخّر، والقراءة مشروطة بالركوع كذلك، فكان كلّ جزء مضيقاً ومقيداً بالآخر، تمّ ما ذكر، لأنّ لازم الأمر وجوب كلّ واحد من الأجزاء.

لكنّ الكلام في كيفية إعتبار الشارع، فهل وجب كلّ جزء من أجزاء الصلّة مشروطاً بالجزء اللاحق له بنحو الشرط المتأخّر؟

إنّه إن كان كذلك — بأن يؤخذ الشرط شرعاً على نحو أنّ يكون وجوب التكبير مقيداً بلحوق القراءة، ووجوب القراءة مقيداً بسبق التكبير، فكلّ جزء سابق شرط مقدّم بالنسبة إلى الجزء اللاحق، وكلّ جزء لاحق شرط متأخّر للجزء السابق — يلزم المحال.

توضيح ذلك:

إنّ كلّ شرط فهو متقدّم عقلاً على المشروط في الرتبة — وإن كان بحسب الوجود الخارجي متأخراً عنه — ، لأنّ الشرط جزء للعلة، وكلّ علة فهي مقدّمة على المعلول. وعليه، فإذا كان مجيء الجزء اللاحق شرطاً لوجوب الجزء السابق، فإنّ سبق الجزء السابق شرط لوجوب الجزء اللاحق، فيجتمع التقدّم والتأخّر في كلّ جزء، واجتماع المتقابلين في الشيء الواحد محال. فظهر أنّ اشتراط كلّ جزء بآخر شرعاً محال ثبوتاً.

فإن قيل: إنه لابد من الإلتزام بالإشتراط، لأن الإهمال محال، والإطلاق منتف، فلا بد من الإشتراط.

قلنا: فرق بين الإشتراط بمعنى التضييق القهري، والإشتراط الشرعي، وهنا التضييق موجود قهراً، لأن التكليف بالكل يوجد التضييق في كل جزء بالنسبة إلى الآخر، ولا حاجة إلى الإشتراط من الشارع، وحينئذ، فلا تقدّم وتأخّر فيما بينها طبعاً، بل كلّها في عرض واحد في الوجوب، ويتقدّم الواحد على الآخر زماناً. هذا كله ثبوتاً.

وأما إثباتاً، فإنّ إشتراط أفراد الأجزاء بعضها ببعض شرعاً بعد أن تعلق الأمر بالكل، لغو، لأنّ الأمر بالكل يستلزم تقيّد الأجزاء بعضها ببعض، فلا حاجة إلى إعتبار التقيّد والإشتراط في الأجزاء. نعم، في مثل الموالاة والترتيب مثلاً، لا مناص من الإعتبار كما لا يخفى. وتلخص: عدم تمامية هذا الوجه ثبوتاً وإثباتاً، فلا مجال لجريان البراءة بالنسبة إلى الأكثر بناءً على هذا الوجه، لأنّ الإشتراط بين الأجزاء لم يكن من المجعولات الشرعية كي يحتمل إستحقاق العقاب حتى يتمسك بقاعدة قبح العقاب لدفع الإحتمال. أو لحديث الرفع، لأنه إنّما يجري حيث يكون للشارع وضع، والمفروض هنا عدمه.

طريق المحقق الإصفهاني

وذكر المحقق الإصفهاني^(١٥٧) وجهاً آخر للإحلال، وملخصه هو:

إنّ الوجوب والواجب والإرادة والمراد تابع للغرض، فإنّ كان الغرض نفسياً كانت الإرادة والمراد والوجوب كلّها نفسية، وإن كان الغرض غيرياً، كانت كلّها غيرية. وفي مورد الأقلّ والأكثر الإرتباطيين الغرض واحد، وليس هنا أغراض متعدّدة بعدد الأجزاء، بل الأجزاء دخيلة في تحقّق الغرض الواحد، وهو غرض نفسي – لا غيري – يترتب على الكلّ، كما يتعلّق الغرض الواحد النفسي بالعام المجموعي، والوجوب المتعلّق بالأقلّ والأكثر الإرتباطيين يشبه اللّحاظ المتعلّق بالمركّب، حيث أنّ المركّب بكلّ أجزائه يُلحظ باللّحاظ الواحد. والحاصل: إنّ الإرادة واحدة ومتعلّقة متعدّد، والوجوب واحد ومتعلّقه متعدّد.

هذا هو واقع الأمر في الأقلّ والأكثر الإرتباطيين.

وأما في مرحلة قيام الحجّة وتنجّز التكليف، فإنّ قيام الحجّة وتنجّز التكليف يتوقّف على العلم — وهذا المحقّق يرى أنّ مرتبة الفعلية والتنجّز واحد، لا إثنان كما يقول الميرزا، ولكن لا أثر لهذا الخلاف في المطلب هنا — وإذا كان حكم العقل باستحقاق العقاب يدور مدار العلم، فإنّ العلم قد تعلّق بالوجوب النفسي — سواء كان الواجب هو الأقلّ أو الأكثر — وهذا الوجوب النفسي قد تعلّق بالأقلّ يقيناً، ولكنّ الشك هو في حدّ المتعلّق، وأنّه محدود بالأجزاء العشرة أو يتجاوز هذا الحدّ إلى الجزء الحادي عشر؟ ولما كان القدر المعلوم يقيناً هو العشرة، فإنّ الجزء الحادي عشر يكون مشكوك الوجوب، فتجري فيه البراءة العقلية، لأنّ «البيان» هنا هو «العلم»، ولا علم بالنسبة إلى الأكثر، فالعقاب على تركه قبيح.

هذا هو الوجه، والفرق بينه وبين الوجهين السابقين واضح.

المناقشة

إنّ الإنحلال إمّا حقيقي، كما لو علم بعد الشك بكون الدم في هذا الطرف. أو حكمي، كما لو كان لأحد الطرفين حالة سابقة. فالقضية المنفصلة — إمّا هنا وإمّا هنا — قد انحلت حقيقة في الصورة الأولى، وأما في الثانية، فموجودة وجداناً إلا أنّ الحكم منحلّ.

فالإنحلال هو إرتفاع القضية المنفصلة حقيقةً أو حكماً. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّهُ يعتبر في الإنحلال الجزمُ بحصول الإمتثال والفراغ اليقيني بعد الإشتغال بالعلم الإجمالي، سواء كان الفراغ بالعلم الوجداني أو بالحكم الشرعي بتحقّق الإمتثال.

وبعد المقدّمين نقول: إنّهُ توجد القضية المنفصلة في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، ولا ريب في وجوب الأقلّ على أيّ تقدير، أي سواء كان الواجب هو ذات الأقلّ أو في ضمن الأكثر، لكنّ المهمّ هو أنّ يكون الإتيان بالأقلّ مبرراً للذمة وموجباً للفراغ في مرحلة الإمتثال، وهذا هو المقصود في البحث، وهل يتحقّق ذلك بالإتيان بالأقلّ؟ إنّهُ لا يتحقّق. لأنّ المكلف عند الإتيان بالصلاة بدون السورة متردّد في وجوب السورة وعدمه، وإذا كان كذلك، فتعلّق الوجوب بالصلاة الفاقدة للسورة مشكوك فيه، ومع الشك في مطابقة المأتي به للمأمور به، كيف تتحلّ القضية المنفصلة ويتحقّق اليقين بالفراغ؟

طريق المحقق العراقي (١٥٨)

وهو يتوقف على بيان أمرين: الأول: كيفية دخل كل جزء من أجزاء المركب في تحقق الغرض من إيجابه. والثاني: تعيين الوجوب والواجب.

توضيح الأول:

إن دخل كل جزء من أجزاء المركب في تحقق الغرض من الحكم بوجوبه، هو نظير دخل كل جزء من أجزاء العلة التامة في تحقق المعلول، فإذا فقد المقتضي أو الشرط أو وجد المانع، فإن المعلول لا يتحقق. إذن، لا بد من سد باب عدم وجود المعلول من جهة كل واحد من أجزاء العلة التامة. فلكذلك دخل كل من التكبير والقراءة والركوع والسجود، في تحقق الغرض من إيجاب الصلاة المركبة من تلك الأجزاء، ولا بد من تحقق كل واحد منها حتى ينسد باب عدم الغرض من ناحيته.

وتوضيح الثاني:

إنه لا يحكم العقل في مقام الإشتغال إلا بالعلم بالوجوب وبالواجب، فإذا حصل العلم بالوجوب وتعلق بالواجب، حكم العقل بإشتغال الذمة، وإن وقع الاختلاف في حدود الواجب، فالموضوع لحكم العقل هو الوجوب والواجب فقط.

وفي الأقل والأكثر، لا يوجد الشك في الوجوب ولا في الواجب، وإنما وقع الشك في حد الواجب، هل أنه عشرة أجزاء أو أكثر؟ فإذا ثبت أن لا دخل للحد في الوجوب والواجب، لم يتحقق الإشتغال بالحد بل جرت البراءة عنه.

لقد قام البرهان على أن «الحد» أي حد الأقل وحد الأكثر غير دخيل في الواجب، إذ ليس هو العشرة أجزاء بحد الأقلية بناءً على الأقل، وكذا الأكثر، فإنه ليس هو الأكثر بحد الأكثرية، وذلك:

لأن تحديد الواجب بحد الأقلية وتحديد بحد الأكثرية إنما يكون بعد تعلق الوجوب بالمركب، وإذا كان متأخرًا رتبةً عن تعلق الوجوب إشتغال أن يكون دخيلًا في الواجب. وذلك لأن الواجب — وهو متعلق الوجوب — متقدم رتبةً على الوجوب، لكن النسبة بين الوجوب والواجب هي التضائف، فالواجب بما هو واجب في مرتبة واحدة مع الوجوب، لأن المتضائفين متكافئان قوةً وفعلاً، لكن متعلق الوجوب مقدم رتبةً على الوجوب، إذ لا يتحقق الوجوب إلا بتحقق متعلقه،

ولكن يمكن تحقّق المتعلّق والحال أنّ الوجوب غير متحقّق، فكلمًا وجد وجوب الصلّاة، فالصلّاة موجودة، ولكن قد تكون الصلّاة موجودةً والوجوب غير موجود. فتلخّص: أنّ ذات الواجب — لا بوصف الوجوب — مقدّمة رتبةً على الوجوب، والوجوب مقدّم على الحدّ رتبةً، فلو أُريد أخذ الحدّ في الواجب، لزم أخذ ما هو في الرتبة المتأخّرة فيما هو في المرتبة المتقدّمة. وهذا محال.

وعلى هذا، فما تعلّق به العلم في مورد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، هو الوجوب لا الواجب، وإنّما الشك في حدّ الواجب بأنّه محدودٌ بحدّ الأقلّيّة أو بحدّ الأكثرّيّة، ولمّا ظهر أنّ الحدّ خارج عن حريم الوجوب، فهو خارج عن حريم الواجب، كان الشكّ في التكليف الزائد، وهو مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وملخص هذا الوجه هو: إنّ الحدّ في ناحية الوجوب، وهذا الحدّ يستحيل أن يؤخذ في المتعلّق، فالوجوب المعلوم وجوب شخصي لا ترديد فيه، والترديد في الحدّ لا أثر له في حكم العقل بالتجزّز، لأنّ موضوع حكم العقل هو العلم بالوجوب والعلم بالواجب بلا كلام، فينحلّ العلم الإجمالي، ويكون الأقلّ هو الواجب وتجري البراءة العقلية عن الأكثر.

المناقشة

أولاً: إنّ الأقلّيّة والأكثرّيّة ليست من إنقسامات الوجوب كما قال، بل من إنقسامات متعلّق الوجوب، وإنقسامات المتعلّق بتبع المتعلّق تكون في المرتبة السابقة على الوجوب، لتقدّم كلّ متعلّق على الحكم طبعاً، وتأخّر كلّ حكم بالنسبة إلى متعلّقه طبعاً.

وعليه، فإنّ ما تعلّق به الوجوب إمّا هو الأقلّ وإمّا هو الأكثر، إذ لا يعقل الإهمال من الحاكم بالنسبة إلى متعلّق حكمه، فلو قال: أكرم العلماء، فإنّ الحكم هو وجوب الإكرام، والإكرام الذي تعلّق به الوجوب له إنقسامات، لأنّ للإكرام كميّات مختلفة، وكون المولى الملتفت في مقام الحكم مهملاً هذه الإنقسامات محال. إذن، لا بدّ وأن يريده كميّة معيّنة، فلا بدّ من التقييد وإلاّ يكون مطلقاً. وفيما نحن فيه، قد قال: الصلّاة واجبة، فجاء بالوجوب على هذا المركّب، لكن المفروض إنقسامه إلى ذي العشرة أجزاء والأحد عشر جزءاً، أي إلى واجد السورة وفاقدها. أمّا الإهمال فمحال. فلمّا الإطلاق وإمّا التقييد.

وإذا كان الحدّ في مقام الثبوت من إنقسامات المتعلّق، وجب قيام الكاشف عنه في مقام الإثبات، والكاشف هو كفيّة الوجوب.

وثانياً: إنّ الأحكام مطلقاً تابعة – على مسلك العدليّة – للأغراض القائمة بالمتعلّق التي هي المنشأ للحكم، ولا يخفى أنّه ليس النسبة بين الغرض والحكم نسبة العلة إلى المعلول، بل الحكم معلول للحاكم وإنّما الحكم سبب تحقّق الغرض، فالغرض هو العلة الغائيّة، والإهمال في الأغراض محالٌ قولاً واحداً، لأنّ الغرض أمر واقعي والإهمال في الواقعيّات محال. وعليه، فإنّ الغرض الواقعي من الحكم بوجوب الصلّة إمّا قائم بذات العشرة أجزاء أو بذات العشرين جزء مثلاً، لأنّ متعلّق الحكم هو الحامل للغرض بالضرورة.

فتلخّص: سقوط قوله بأنّ الحدّ يأتي من ناحية الوجوب وليس هو في المرتبة السابّقة على الوجوب.

فالإنحلال عن هذا الطريق أيضاً غير تام.

إنّ المهم هو الإنحلال وحصول النتيجة المطلوبة منه، لأنّ المكلف بعدما اشتغلت ذمّته يفحص عن الطريق المثبت لمطابقة ما أتى به لما أمر به المولى. وبعبارة أخرى: لا بدّ من إقامة طريق يفيد الخروج عن العهدة وفراغ الذمّة.

وقد ظهر عدم تامة الإنحلال بشيء من الطرق المذكورة.

أدلة القول بعدم جريان البراءة العقلية

واستدلّ للقول الثاني، وهو الإحتياط بوجوه:

الوجه الأوّل

إنّ الإنحلال يتوقّف على تنجّز التكليف على كلّ تقدير، أي سواء تعلّق بالأقلّ أو الأكثر، ولكن من تنجّز التكليف بالنسبة إلى الأكثر يلزم الخلف، لأنّه لو تنجّز الأكثر لزم عدم جريان البراءة بالنسبة إليه، فيبطل الغرض من الإنحلال. وبعبارة أخرى: إنّ الإنحلال يستلزم البراءة بالنسبة إلى الأكثر، وهو يستلزم عدم الإنحلال بالنسبة إليه.

والجواب:

ليس الإنحلال متوقفاً على تنجّز التكليف بالنسبة إلى الأكثر، بل الذي يتوقف عليه هو العلم بتعلّق التكليف بأحد الطرفين، فإن كان أحدهما معلوم الوجوب كان الطرف الآخر مشكوك التكليف. وفيما نحن فيه: الأقلّ معلوم الوجوب على كلّ تقدير، أي سواء كان وجوبه نفسياً أو غيرياً.

الوجه الثاني

ما ذكره المحقّق الميرزا^(١٥٩) بتوضيح منّا:

إنّ العلم الإجمالي متقومّ بالعلم بالجامع وتردّده بين الخصوصيّتين، والإنحلال هو إنعدام المقومّ المذكور.

لكنّ إنحلال العلم الإجمالي بما هو مقومّ له معناه: إنعدام الشيء بما هو مقومّ له، وهذا يستلزم أن يكون علّة وجود الشيء علّة لعدمه، وهو محال بالضرورة.

وتطبيق ما ذكر على ما نحن فيه هو:

نحن نعلم إجمالاً بوجوب العشرة أجزاء إمّا لا بشرط بالنسبة إلى الحادي عشر أو بوجوبها بشرط وجوده معها، فهنا علم بالجامع وهو العشرة وشك في الخصوصية، فالمعلوم هو العشرة المهملة بالنسبة إلى اللابشرط والبشرط، وخصوصيّة الشرطية أو اللابشرطية مشكوك فيها، فلو أُريد الإنحلال بالنسبة إلى الجامع بأنّ يقال بوجوب الأقلّ، فإنّ الأقلّ مردّد أمره بين الشرط لا واللابشرط القسمي، ولا يعقل الإنحلال، لأنّ كلاً من الخصوصيّتين مشكوك فيه. إذن، لا بدّ من إنحلال العلم بالجامع بين الخصوصيّتين، لكنّ إنحلال العلم الإجمالي بالجامع يعني الإنحلال بالمقومّ له، وقد ذكرنا أنّه محال.

إشكال السيد الخوئي

وذكره في مصباح الأصول ثم أشكل عليه بقوله (١٦٠):

إن ما ذكره رحمه الله متين لو قلنا بالإنحلال الحقيقي، فإن العلم التفصيلي بالجامع هو عين العلم الإجمالي بإحدى الخصوصيتين، فكيف يكون موجبا للإنحلال الحقيقي؟ ولكننا نقول بالإنحلال الحكمي، بمعنى أنّ المعلوم بالإجمال وإن كان يحتمل إنطباقه على خصوصية الإطلاق وعلى خصوصية التقييد، إلا أنه حيث تكون إحدى الخصوصيتين مجرى للأصل دون الأخرى، كان جريان الأصل في إحدهما في حكم الإنحلال، لما ذكرناه غير مرة من أن تجيز العلم الإجمالي متوقف على تعارض الأصول في أطرافه وتساقطها، فبعد العلم بوجود الأقل بنحو الإهمال الجامع بين الإطلاق والتقييد، وإن لم يكن لنا علم بإحدى الخصوصيتين حتى يلزم الإنحلال الحقيقي، إلا أنه حيث يكون التقييد مورداً لجريان الأصل بلا معارض، كان جريانه فيه مانعاً عن تجيز العلم الإجمالي، فيكون بحكم الإنحلال. وهذا الإنحلال الحكمي لا يكون في المتباينين، لعدم جريان الأصل في واحد منهما، لابتلائه بالمعارض، فإنّ الأصلين في المتباينين يتساقطان للمعارضة. وهذا هو الفارق بين المقامين.

التحقيق في المقام

والتحقيق — كما أفاد شيخنا دام بقاءه — سقوط الإستدلال والإشكال معاً، لابتناء كليهما على أن أجزاء المركب كلّ واحد منها بالنسبة إلى الآخر بشرط شيء. لكن قد تقدّم سابقاً عدم تقييد الأجزاء بعضها ببعض، لأنّ كلّاً منها يصير شرطاً ومشروطاً معاً، وهذا يستلزم اجتماع التقدّم والتأخر في الشيء الواحد وهو محال. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الأمر لما تعلّق بالمركب ينتزع منه جزئية كلّ واحد من الأجزاء، وحينئذ يلغو إعتبار الشرطية.

هذا كلّه ثبوتاً.

وأما إثباتاً، فإنه لا يوجد عندنا غير الدليل القائم على وجوب المركب، فلا دليل على الشرطية حتى يقال بأنّ الأقل لا بشرط والأكثر بشرط.

وأما الإشكال، فإنه يبتني على الإطلاق والتقييد، وأنه لما كان الإطلاق عدم الإشتغال ولا كلفة فيه فليس بمجرى البراءة، بخلاف التقييد فتجري فيه لوجود الكلفة. وقد عرفت أن لا إطلاق وتقييد في أجزاء المركب.

وهذا هو الجواب الصحيح عن الوجه المذكور. ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا بوجود الإطلاق والتقييد في أجزاء المركب، فإن الإطلاق لا يتعلّق به التكليف، وإنما هو لحاظ الأجزاء بنحو اللابشرط، فالحاكم يلحظ الرقبة مطلقاً عن الإيمان عندما لا يكون دخيلاً في غرضه من العتق، أما في مثل الصلاة لما يقول: أقم الصلاة، فإنه يلحظ الأجزاء، فإن كان الجزء الحادي عشر دخيلاً أخذه وإلا رفضه، والرفض هو الإطلاق وعدم الإشتراط به. فذات الأجزاء هي المتعلّق للحكم وليس الرفض بمتعلّق له حتى يقال بأنّ المجعول هو العشرة لا بشرط.

وعلى ما ذكرنا، فإن العلم ينحلّ، لأنه إن كان الواجب مردّداً بين المطلق والمشروط، أي بين العشرة والأحد عشر، فلا ينحلّ العلم، لأنّ ذات العشرة تصبح الجامع، ويصير الإطلاق والإشتراط محلّ الشك والتردد. لكن إذا لم يكن الإطلاق داخلاً تحت الطلب ولم يتعلّق به الحكم — كما ذكرنا —، وإنما التقييد هو المتعلّق للحكم، فإنّ صورة المسألة تختلف، لأنّ الواجب إمّا العشرة وإمّا العشرة مقبّدةً بالحادي عشر، والعشرة متيقن الوجوب، وتقيدها بالحادي عشر مشكوك في وجوبه فتجري فيه البراءة.

هذا، ولو تنزلنا عن هذا أيضاً، نقول: لقد فصلّ الميرزا في البراءة فقال بجريان الشرعيّة دون العقليّة، إمّا ينحلّ العلم وإمّا لا، فإنّ أمكن إنحلاله — حقيقةً أو حكماً — فلا فرق، وإن لم ينحلّ فكذلك.

الوجه الثالث

لعدم جريان البراءة العقليّة هو: إنّ تحصيل الأغراض الإلزاميّة واجب عقلاً، والإشتغال اليقيني بها يستلزم البراءة اليقينيّة عنها. وفي دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر نعلم علماً يقينياً بغرض المولى، فإن جئنا بالأكثر، حصل اليقين بالبراءة، وإن جئنا بالأقلّ نشكّ. إذن، لا بدّ عقلاً من الإتيان بالأكثر.

جواب الشيخ

أجاب الشيخ^(١٦١)

أولاً: إنه يتم على مسلك العدالة فقط، ولا يتم على مسلك الأشاعرة، ولا بد من أن يكون الاستدلال على المسلكين.

أورد عليه: لا يلزم تماميته على المسلكين، بل يكفي على المسلك الحق.

ثانياً: إن الأحكام العقلية — كالشرعية — مشروطة بالقدرة على الإمتثال وتحصيل الغرض، وهنا لا يمكن تحصيله على وجه اليقين، لأنّ الموجب لليقين بذلك هو الإتيان بالمأمور به بجميع الخصوصيات الدخيلة في الغرض. وفيما نحن فيه: يحتمل دخل قصد الوجه، وهذا غير ممكن، لأنّ الإتيان بالأقل بقصد الوجه يستلزم التشريع، لعدم العلم بتعلق التكليف بالأقل، وكذا الإتيان بالأكثر.

إذن، لا يمكن تحصيل غرض المولى، لاحتمال دخل قصد الوجه في حصوله.

إشكال الخوئي

وأشكل السيّد الخوئي^(١٦٢) على الجواب الثاني بوجوه:

أولاً: إن ما ذكره من عدم إمكان القطع بحصول الغرض لو تمّ، فإنما يتم في التعدييات دون التوصليات، لعدم توقّف حصول الغرض فيها على قصد الوجه قطعاً، فيلزم القول بوجوب الإحتياط في التوصليات دون التعدييات، وهو مقطوع البطلان، ولم يلتزم به أحد حتى الشيخ نفسه.

وثانياً: إنّ إعتبار قصد الوجه على القول به يختصّ بصورة الإمكان دون ما لو لم يمكن قصد الوجه أصلاً، لعدم المعرفة بالوجه كما في المقام، إذ القول باعتبار قصد الوجه مطلقاً مستلزم لعدم إمكان الإحتياط في المقام، لأن معنى الإحتياط هو الإتيان بما يحصل معه العلم بفراغ الذمة، وهذا ممّا لا يمكن العلم به، بناءً على اعتبار قصد الوجه مطلقاً، إذ لا يحصل العلم بالفراغ بالإتيان بالأقل، لاحتمال وجوب الأكثر، ولا بالإتيان بالأكثر لاحتمال إعتبار قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالفراغ، لا بالإتيان بالأقل ولا بالإتيان بالأكثر، وهذا ممّا لم يلتزم به أحد حتى

(١٦١) فرائد الأصول ٢ / ٣١٩.

(١٦٢) مصباح الأصول: ٤٣٥.

الشيخ رحمه الله نفسه، إذ لا إشكال ولا خلاف في إمكان الإحتياط، بل في حسنه بالإتيان بالأكثر، إنّما الكلام في وجوبه وعدمه، والسرّ فيه أن قصد الوجه على القول بوجوبه يختصّ بصورة الإمكان، ففي مثل المقام لا يكون واجباً قطعاً، وإلّا لزم بطلان الإحتياط رأساً. وثالثاً: إنّ إحتمال إعتبار قصد الوجه ممّا لم يدلّ عليه دليل وبرهان، بل هو مقطوع البطلان، على ما تقدّم بيانه في بحث التعبدي والتوصلي. ورابعاً: إنّ إعتبار قصد الوجه مع عدم تمامية دليله، إنّما هو في الواجبات الإستقلالية دون الواجبات الضمنية، أي الأجزاء، فراجع الأدلة التي ذكروها لاعتبار قصد الوجه.

إشكال النائيبي

وأشكل المحقق النائيبي^(١٦٣): بأن الغرض تارة: تكون نسبته إلى الفعل المأمور به نسبة المعلول إلى علته التامة، كالقتل بالنسبة إلى قطع الأوداج، وأخرى: تكون نسبته إليه نسبة المعلول إلى العلة الإعدادية. والفرق بينهما واضح، فإن الغرض على الأول، مترتب على الفعل المأمور به بلا توسط أمر آخر خارج عن قدرة المكلف، وعلى الثاني، لا يترتب على الفعل المأمور به، بل يتوقف على مقدمات أخرى خارجة عن قدرة المكلف، كحصول السنبلة من الحبة، فإن الفعل الصادر من المكلف هو الزرع والسقي ونحوهما من المقدمات الإعدادية، وأما حصول السنبلة، فيتوقف على مقدمات أخرى خارجة عن قدرة المكلف، كحرارة الشمس وهبوب الريح مثلاً.

فلو علمنا بأن الغرض من القسم الأول يجب القطع بحصوله، بلا فرق بين أن يكون الأمر في مقام الإثبات متعلقاً بنفس الغرض أو بعلمته، ففي مثله لو دار الأمر بين الأقل والأكثر كان مورداً للإحتياط، فيجب الإتيان بالأكثر تحصيلاً للقطع بغرض المولى. ولو علمنا بكون الغرض من القسم الثاني، فلا إشكال في أن حصول الغرض ليس متعلقاً للتكليف، لعدم صحة التكليف بغير المقدور، فلا يجب على المكلف إلا الإتيان بما أمر به المولى، وهو نفس الفعل المأمور به. وفي مثله، لو دار الأمر بين الأقل والأكثر وجب الإتيان بالأقل، للعلم بوجوده على كل تقدير، وكان وجوب الأكثر مورداً للأصل، لعدم العلم به.

وأما لو شكنا في ذلك ولم نعلم بأن الغرض من القسم الأول يجب الإحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر، أو من القسم الثاني ليرجع إلى أصالة البراءة عن الأكثر، فلا مناص من الرجوع إلى الأمر، فإن كان متعلقاً بالغرض كالأوامر المتعلقة بالطهارة من الحدث في مثل قوله: (إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) يستكشف منه كون الغرض مقدوراً لنا، لأنه لو لم يكن مقدوراً لم يأمر المولى الحكيم به، لقبح التكليف بغير المقدور، فيجب الإحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر تحصيلاً للعلم بغرض المولى. وإن كان متعلقاً بفعل المأمور به كالأوامر المتعلقة بالصلاة والصوم ونحوهما، يستكشف منه كون الغرض غير مقدور لنا، وإلا كان تعلق الأمر به أولى من تعلقه بالمقدمة، فلا يجب الإحتياط عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

والمقام من هذا القبيل، فإنَّ الأمر قد تعلق بنفس الفعل المأمور به، ويستكشف منه أنَّ الغرض ليس متعلِّقاً للتكليف، فلا يجب علينا إلاَّ الإتيان بما علم تعلق التكليف به وهو الأقلُّ، وأمَّا الأكثر فيرجع فيه إلى الأصل.

هذا جواب الميرزا كما في مصباح الأصول.

الإشكال عليه

ثمَّ إنَّ تلميذه المحقِّق قد أشكل عليه بما أورده الميرزا على نفسه وأجاب عنه، وملخص الإشكال^(١٦٤) هو:

أنَّه مع الإقتصار على الأقلِّ، يُشكَّ في تحقُّق الغرض المترتب على المأمور به، ولكنَّ الإتيان بالأكثر محقِّق له يقيناً، فيجب الإتيان به.

فأجاب: بأنَّه إذا أمر المولى بأمر، وكان شيء آخر دخيلاً في تحقُّق الغرض منه، وجب عليه الأمر بالإحتياط.

وتوضيح ذلك هو: إنَّه لو تعلق الأمر بالغسل والمسح — ولم يتعلَّق بالطَّهارة المسبِّبة منهما والمترتب عليها الغرض — كان الغسل والمسح هو المحقِّق للغرض، إذ لو كان هناك شيء آخر له دخل في تحقُّق الطَّهارة والغرض، لأمر المولى بالإحتياط بالإتيان، فعدم جعل الإحتياط يكشف عن عدم دخل الشيء في الغرض. فكذا ما نحن فيه، فإنَّه لو كان يحتمل دخل الأكثر في الغرض، كان على المولى جعل الإحتياط بالنسبة إليه، لأنَّه لو كان في متن الواقع دخيلاً لكان فوت الواقع مستنداً إلى المولى.

والمهمُّ هو: أن يتحقَّق الإنحلال في دوران الأمر بين الأقلِّ والأكثر — إمَّا حقيقةً أو حكماً — بحيث يقال: بأنَّ الأقلَّ واجب يقيناً والأكثر مشكوك الوجوب. وما ذكره الميرزا لا يفيد هذه الجهة.

التحقيق في المقام

وبعد أن ظهر عدم وفاء الوجوه المذكورة من الشيخ وغيره للجواب عن الإشكال وإثبات الإنحلال، فإنّ التحقيق في نظر الأستاذ أن يقال:

إنّه ليس للعلم التفصيلي في أحد الطرفين موضوعيّة في إنحلال العلم الإجمالي، لأنّ ما له الموضوعيّة في الأحكام الشرعيّة هو الوجوب والحرمة، وما له الموضوعيّة في الأحكام العقليّة هو إستحقاق العقاب وعدمه. إذ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالواجب والإجتناب عن الحرام من أجل الأمن من العقاب، وهذا هو الغرض الأقصى في الأحكام العقليّة، وهذا هو ما بالذات وما عداه عرض ينتهي إليه.

وهنا: هل الإتيان بالأقل وترك الأكثر يكفي للأمن من العقاب أو لا؟

إن ترك الأقل يستتبع إستحقاق العقاب بلا شك ولا إشكال، فلا موضوع للبراءة العقليّة بالنسبة إليه، بل إنّ وجوبه قطعي. وأمّا الأكثر — أي الأقلّ مع الزيادة — فلا يحكم العقل باستحقاق العقاب على تركه، لأنّ وجوبه مشكوك فيه، وكذا كونه حاملاً للغرض، لعدم قيام البيان على ذلك، فموضوع القاعدة محقّق فيه، والمانع عن جريانها مفقود، فهي جارية في الأكثر.

وتحصّل: إنّ الإشكال لا ينحلّ بالنظر إلى الفعل وبالنظر الموضوعي للوجوب الشرعي. أمّا بالنظر إلى الترك، فإنّه ينحلّ بالوجه المذكور. قد لوحظ الوجوب بالنظر الطريقي من حيث أنّ تركه يوجب إستحقاق العقاب أو لا. وقد ظهر أنّه لا يوجب بالنسبة إلى الأكثر. فالإنحلال حاصل.

البراءة الشرعيّة

ويقع الكلام في البراءة الشرعيّة، فهل تجري أو لا؟

أمّا مع جريان البراءة العقليّة، فلا إشكال في جريان الشرعيّة، لأنّ العقاب على الأكثر يكون بلا بيان، فيجري حديث الرفع.

وأمّا بناءً على مسلك صاحب الكفاية والميرزا من عدم جريان البراءة العقليّة، فهل تجري أو لا؟ قولان.

قيل: بوجود الملازمة بين البراءتين وجوداً وعدماً.

وقيل: بعدم الملازمة. وهو مختار المحقّقين المذكورين.

دليل المحقق الخراساني للجريان

وقد ذكر صاحب الكفاية^(١٦٥): إنَّ مورد البحث هو العلم الإجمالي بوجوب الأقلِّ أو الأكثر، فيعود البحث إلى إجمال الدليل القائم على الأجزاء وأنَّ الواجب هو العشرة أو الأحد عشر، فنحتاج إلى الرفع لهذا الإجمال، وهو إمَّا الدليل الخاصُّ أو العام، أمَّا الأوَّل فمفقود، وأمَّا الدليل العام، فهو حديث الرفع، للشك في وجوب السُّورة مثلاً، فهو موضوع للحديث المذكور ويجري لرفع جزئيتها، لأنَّ وضع الجزئية لها كان بيد الشارع، فرفعها بيده كذلك، وحديث الرفع يجري لرفع الإجمال، وإثبات عدم وجوب السُّورة.

إشكالان:

أورد على نفسه:

الأوَّل: إنَّ هذا الحديث إنَّما يرفع ما كان وضعه بيد الشارع، والجزئية ليست من المجعولات الشرعية حتى ترتفع بالحديث، لأنها ليست من الأمور القابلة للجعل. وأيضاً: ليس للجزئية أثر شرعي مجعول.

لا يقال: إنَّ أثرها هو وجوب الإعادة.

لأنَّ وجوب الإعادة أثر للأمر الأوَّل وهو قوله: صلَّ مع السُّورة. هذا أوَّلاً.

وثانياً: وجوب الإعادة أثر عقلي لا شرعي.

وأجاب: إنَّه وإنَّ لم تكن الجزئية مجعولة شرعاً لكونها من الأمور الإنتزاعية، لكنَّ حديث الرفع جار بالنسبة إليها، لجريانه في منشأ إنتزاع الجزئية، وهو من المجعولات الشرعية، والمنشأ هو الأمر بكلِّ الأجزاء بقوله: «صلَّ»، ولمَّا كان كذلك، فهو قابل للرفع بالحديث.

الثاني: إنَّه إذا رفع منشأ الإنتزاع — وهو الأمر بكلِّ أجزاء الصلَّاة — من أجل رفع جزئية السُّورة، إرتفع الأمر بالنسبة إلى غيرها من الأجزاء، لأنَّ الأمر بالكلِّ أمرٌ واحدٌ بسيط، فالتكبير والركوع والسُّجود وغيرها تكون بلا أمر.

وأجاب: إن نسبة حديث الرفع إلى الأدلة الواقعية نسبة الإستثناء إلى المستثنى منه، وعلى هذا، فإن مقتضى الجمع بينه وبينها هو: أن الجزئية موجودة إلا في مورد النسيان والإضطرار والجهل

وإذا كانت النسبة كذلك، فإن مقتضاها خروج المستثنى بقدر ما قام عليه الدليل من تحت المستثنى منه، وبقاء ما عداه. وعليه، فإن حالة الجهل بالنسبة إلى السورة خرجت من تحت الأدلة الواقعية بحديث الرفع، وبقيت الأجزاء تحت تلك الأدلة.

إشكال الاصفهاني والعراقي على الكفاية

فأشكل المحقق الإصفهاني^(١٦٦) - وقريباً منه كلام المحقق العراقي - في قضية الإستثناء الذي ذكره. وذلك، لأنه لا بد من أن يكون المستثنى والمستثنى منه في مرتبة واحدة، لأن الإستثناء هو الإخراج، والإخراج فرع الدخول، فلو اختلفا في المرتبة لم يتحقق الإستثناء، لأنه إذا تأخر الإستثناء رتبةً تأخر المستثنى، وما يكون في المرتبة المتأخرة لا يكون داخلًا فيما في المرتبة المتقدمة حتى يخرج، وما يكون في المرتبة المتقدمة يستحيل أن يتأخر. هذه هي الكبرى.

وفيما نحن فيه: إن أدلة الأجزاء تثبت الأمر الواقعي ويكون المنشأ للجزئية الواقعية للسورة مثلاً، وحديث الرفع موضوعه عدم العلم بالواقع. لكن العلم أو الجهل بالواقع متأخر رتبةً عن الواقع، فالواقع هو المتعلق للجهل في (ما لا يعلمون) والإضطرار في (ما اضطرروا إليه) وهكذا. إذن «الموضوع» هو «الواقع». و«المحمول» هو «الرفع».

ومن المعلوم أن «الرفع» في مرتبة متأخرة من (ما لا يعلمون) و(ما لا يعلمون) متأخر مرتبةً عن «الجزئية».

فظهر أن الإستثناء محال.

فما ذكره صاحب الكفاية غير تام، فيعود الإشكال.

التحقيق في المقام:

قال شيخنا: لنا طريقان لتحقيق المطلب:

الطريق الأول:

أن يقال: لا خلاف بين الأصحاب في تبعية الأحكام للأغراض والملاكات، ثم إن الإهمال في الغرض غير معقول، لأنه من الأمور الواقعية، ولا يعقل الإهمال والإجمال في الواقعيات، فالغرض من جزئية السورة أيًا ما كان لا إهمال فيه، فإما هو مختص بالعالم وإما هو أعم من العالم والجاهل.

وأما الحكم، فإنه معلول لإرادة الحاكم واعتباره، لكن الحكم لا يتخلف عن الغرض، بل هو تابع له سعةً وضيقةً.

وعلى هذا، فإن لم يكن الغرض مترتباً على جزئية السورة في صورة الجهل بها، كان مقيداً ومحدوداً بالعالم، وإن كان مترتباً حتى في صورة الجهل، فالسورة جزء من الصلاة مطلقاً، فلا يمكن سعة الغرض مع ضيق الحكم، إلا أنه لو لم يتمكن المولى من إفادة سعة الحكم بالدليل الأول، أفاد ذلك بالدليل الثاني.

هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات، فإن حديث الرفع يكشف عن قابلية الغرض والحكم للثبوت في مرتبة الشك، وإلا لم يعقل الرفع. فالحديث بنفسه كاشف عن عدم إختصاص الحكم بالعالم. هذا أولاً. وثانياً: فإن البرهان على بطلان التصويب وعدم إختصاص الأحكام بالعالمين قطعي، فلولا حديث الرفع لكان مقتضى القاعدة العموم والسعة.

لكن مدلول حديث الرفع هو رفع جزئية السورة عن الجاهل بالحكم الواقعي.

وأما الإشكال باختلاف المرتبة بين الرفع والواقع.

فالجواب عنه هو: أن لا إختلاف في المرتبة، لأن النقيضين في مرتبة واحدة بحسب الوجود لا بحسب العدم، فوجود الحرارة في مرتبة متأخرة عن النار، وأما عدم الحرارة فليس متأخراً عن النار.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن عدم الحكم الواقعي بالنسبة إلى جزئية السورة — هذا العدم — في مرتبة الشك في الحكم الواقعي، فيكون مفاد حديث الرفع بيان عدم الجزئية في ظرف الشك، فهو يدل على عدم اعتبار الشارع الجزئية للجاهل، ويكون جهله عذراً له. وهذا المقدار كاف للبراءة الشرعية.

وبعبارة أخرى: ليس مفاد حديث الرفع هو الرفع للحكم الموجود مع الجهل، بل هو عدم الجعل للحكم في ظرف الشك.

الطريق الثاني:

أن يقال: إنّ النسبة بين حديث الرفع والأدلة الأولية في الأجزاء هي الحكومة، وذلك: لأنّه متى كان الدليلان واردين في الموضوع الواحد، وكان لأحدهما نظر إلى الآخر، بأن يكون الناظر محتاجاً إلى المنظور دون العكس، كانت النسبة بين الدليلين نسبة الحكومة. إنّ الأدلة الأولية تفيد جزئية الأجزاء، وحديث الرفع يرفع الجزئية في ظرف الجهل والإضطرار والنسيان ...

إن حكم حديث الرفع بالنسبة إلى الأدلة الأولية حكم دليل نفي الضرر ونفي الحرج ونحوهما، فإنّها أدلة ثانوية تشرح الأدلة الأولية في موارد الحرج والضرر ونحو ذلك توسعةً أو تضييقاً، كما في زيد عالم وزيد ليس بعالم، بالنسبة إلى أكرم العلماء. وبهذا يكون حديث الرفع بمنزلة الإستثناء، وتندفع الإشكالات.

إشكالان والجواب عنهما

الإشكال الأوّل: إنّهُ لو لم ينحلّ العلم الإجمالي، فإنّ مقتضى الإشتغال اليقيني بالعرض هو البراءة اليقينية، فلا يجوز الإكتفاء بالأقلّ، لأنّ حديث الرفع أفاد رفع جزئية السورة في ظرف الشك في وجوبها، وأمّا أنّ الغرض مترتب على الأقلّ، فهذا لازم عقلي لحديث الرفع، ولو ازمه العقليّة ليست بحجّة.

والجواب:

إن حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض يتوقّف على قيام الدليل على التكليف، فإذا لم يقدّم الدليل فلا إبتلاء بالعرض ليجب تحصيله عقلاً. هذه مقدّمة. والمقدّمة الثانية: إن حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى ليس تنجيزياً بل هو تعليلي، فإذا جاء المؤمن من قبل المولى الشارع سقط حكم العقل. وحينئذ نقول:

إنّه في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر نحتلّ توجه التكليف إلى الأكثر، فإنّه إذا كان كذلك لزم عقلاً الإتيان به حتى يتحقّق الغرض منه. ومع قيام المؤمن من ناحية الشارع بالنسبة إلى الأكثر — والمؤمن هو حديث الرفع — سقط وجوبه ووجوب تحصيل الغرض منه، لأنّ حكم العقل معلق على عدم التأمين الشرعي.

الإشكال الثاني: دعوى الملازمة^(١٦٧) بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية، فإذا لم تجر الأولى بالنسبة إلى الأكثر لم تجر الثانية. ووجه ذلك هو:

إنّ الأمر في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر يدور بين الإطلاق والتقييد، أي: إنّ وجوب الأقلّ إمّا مطلق بالنسبة إلى الأكثر أو مقيدّ به، فعلى القول بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من عدم والملكة، فإنّ نفي القيد يكفي لثبوت الإطلاق لكونه عدم التقييد، وحديث الرفع يفيد النفي. وعلى القول بأنّ التقابل من التضادّ، لأنّ حقيقة التقييد أخذ القيد وحقيقة الإطلاق رفض القيد، فكلاهما وجوديان، وبينهما تضادّ، فإنّ حديث الرفع يفيد عدم التقييد، وأمّا إفادة الإطلاق فلا، إلّا على الأصل المثبت، لأنّهما ضدّان لا ثالث لهما، فنفي أحدهما يستلزم عقلاً إثبات الآخر، لكنّ حديث الرفع لا يفيد هذا اللازم العقلي، وليس لازمة بحجّة.

والحاصل: إنّ مع رفع التقييد لا يثبت الإطلاق، فلا براءة عن الأكثر.

والجواب:

أولاً: مبنى هذا الإشكال وجود الإطلاق والتقييد في أجزاء المركّب، بأن يكون كلّ جزء مقيداً ومشروطاً بالجزء الآخر. وقد ثبت بطلان هذا المبنى.

ثانياً: سلّمنا، لكنّ الذي يدخل تحت الأمر الشرعي هو الشرط والقيد، فالذي يدخل تحت الأمر في «أعتق رقبة مؤمنة» هو تقييد الرقبة بالإيمان، وأمّا الإطلاق فغير داخل أبداً تحت الطلب، وإنّما تشتغل الذمّة بما يدخل تحت الطلب وتلزم البراءة عنه. فإنّ كان الأكثر هو الواجب، فقد تقيّد به الأقلّ واشتغلت الذمّة به، لكنّ حديث الرفع يرفع احتمال التقييد المذكور، فكان الواجب هو الإتيان بما قام عليه البيان وهو الأقلّ، ويكفي لعدم وجوب الأكثر — أي الإطلاق — عدم قيام البيان بالنسبة إليه، ولا حاجة إلى إثبات الإطلاق.

وتلخص: إنّ دفاع الإشكال على فرض قبول المبنى، وقبول أنّ النسبة بين الإطلاق والتقييد هو التضاد لا العدم والملكة.

فالحق: إنحلال العلم الإجمالي في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، والبراءة العقلية جارية على ما ذكر. وعلى فرض عدم جريانها فالشرعية جارية.

هذا، ولكن المشكلة بناءً على مسلك العليّة هي أنّ حديث الرفع إنّما يرفع التكليف عن الزائد فقط، ولا يفيد أنّ الأقلّ بدلٌ عن الواقع. والحال أنّ مقتضى القاعدة بناءً على المسلك المذكور أن يكون المأتي به في ظرف الجهل بالواقع بدلاً عن الواقع. وهذا الإشكال لا يأتي بناءً على مسلك الإقتضاء وكفاية جريان الأصل بلا معارض وإن لم يكن مثبتة حجّةً. وبالجملة، لا تجري البراءة الشرعيّة على مسلك العليّة.

وتحصّل في المسألة ثلاثة أقوال:

١- جريان العقليّة والنقليّة وهو للشيخ.

٢- عدم جريان العقليّة والنقليّة.

٣- التفصيل وهو لصاحب الكفاية والميرزا.

والتحقيق هو الأوّل.

الإستصحاب

وهل يمكن إنحلال العلم الإجمالي بإجراء الإستصحاب في الأكثر والقول بوجوبه أو عدم وجوبه عن طريقه؟

هنا مسلكان:

أحدهما: إجراؤه في الأكثر والقول بالإشتغال به.

والآخر: إجراؤه فيه والقول بالبراءة عنه.

الإستدلال بالإستصحاب للإشتغال

تقريب الأوّل: أنّ المورد من صغريّات القسم الثاني من أقسام إستصحاب الكلّي، وذلك: لأنّه إذا وقعت الصلّاة ذات العشرة أجزاء، نشكّ بأنّه إنّ كان الواجب العشرة فهو، وإن كان الأحد عشر فالإمتثال غير حاصل. نظير ما إذا كان الحيوان البقّة، فإنّه بعد الثلاثة أيّام ميّت، وإلّا فهو باق. إذ في هذه الصّورة، لا يجري الإستصحاب في الفرد، لأنّه إن كان ذلك فزائل وإن كان هذا فباق، بل يجري الإستصحاب في الكلّي، أي كلّ الحيوان، لتماميّة أركانه. للعلم السّابق بوجود الحيوان في البيت والشك لاحقاً في وجوده، فيستصحب بقاؤه.

وهنا لا يجري الإستصحاب في خصوص الأقلّ أو الأكثر، وإنّما يجري في الصلّة الواجبة، أي: الجامع بين الأقلّ والأكثر، فإنّه بعد الإتيان بذات العشرة، نشكّ في فراغ الذمّة، فيستصحب بقاء الوجوب.

المناقشة

وفيه: إنّ جريان إستصحاب الكلّي منوطٌ بعدم إمكان تعيين تكليف الفرد بأصل من الأصول، كما لو كان الأصل جارياً في كلّ من الطرفين ويتعارضان، كما في ما لو صدر الحدث وشكّ في أنّه صغير أو كبير، فأصالة العدم في كليهما متعارضة، ويجري الأصل في الكلّي. وأمّا مع جريانه في طرف بلا معارض، لم تصل النوبة إلى إستصحاب الكلّي. وما نحن فيه كذلك.

والحاصل: إنّما يتمسك باستصحاب الكلّي حيث يجري الأصل في الطرفين ويتعارض الأصلان، وفيما نحن فيه يجري في طرف بلا معارض.

هذا هو الإشكال الأوّل.

والإشكال الثاني: إنّ إستصحاب الكلّي معارضٌ باستصحاب عدم تعلق الوجوب بالأكثر. توضيحه: إنّ مع الإتيان بالأقلّ، يشكّ في سقوط الوجوب، فيستصحب بقاؤه. ومن جهة أخرى: نشكّ في تعلق الوجوب بالأكثر أي السورة، ومقتضى الإستصحاب الأزلي عدم وجوبه، فيتعارض الأصلان. لكنّ النسبة بينهما هي الحكومة، لأنّ الثاني حاكم على الأوّل، من جهة أنّ الشكّ في بقاء الوجوب وعدم بقائه ناشئ من الشكّ في وجوب الأكثر، ومع جريان الأصل في طرف الأكثر يرتفع الشكّ المزبور.

وفيه: إنّ هذه الحكومة إنّما تتمّ فيما إذا كان بين الأصلين سببيّة ومسببيّة، وأنّ تكون السببيّة شرعيّة لا عقليّة. ولكنّ بقاء إستصحاب الكلّي وارتفاعه من اللّوازم العقليّة لاستصحاب عدم وجوب الأكثر، فإنّ وجود وعدم الفرد ملازم عقلاً لوجود الكلّي وعدمه. فالحكومة غير جارية، فما في مصباح الأصول من أنّه «لو لم نقل بالحكومة»^(١٦٨) مخدوش.

والصّحيح في الإشكال الثاني أن يقال بتعارض الإستصحابين.

الإستدلال بالإستصحاب للبراءة

وتقريب ذلك هو:

(١٦٨) مصباح الأصول: ٤٤٤.

إنه مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر، يقع الشك في جزئية الأكثر، والجزئية منتزعة من تعلق الأمر، فإن الأمر الكلي لما تعلق بالركوع والسجود وغيرهما، انتزعت الجزئية لكل واحد منها، ومع الشك في تعلق الأمر بالجزء الحادي عشر نشك في جزئيته، فيجري إستصحاب العدم، ونتيجة ذلك هو البراءة عن الجزء الزائد. ولا مانع عن هذا الإستصحاب، لعدم الشك في وجوب العشرة أجزاء حتى يجري الأصل ويتعارض الأصلان.

أشكل عليه (١٦٩)

بوجود المعارض، إذ لا إهمال في حكم المولى بوجوب العشرة أجزاء، وعليه، فهذه الأجزاء إما مطلقة بالنسبة إلى الحادي عشر وإما مقيدة به، ومن المعلوم أن البراءة إنما تجري في طرف التقييد، لوجود الكلفة فيه، دون الإطلاق، لكن هذا الأصل معارض باستصحاب عدم تعلق الوجوب بالعشرة لا بشرط عن الحادي عشر، وإذ لا ترجيح بينهما يتساقطان، فيسقط الإستصحاب المستدل به للبراءة.

وفيه:

إن هذا الإشكال مبني على أن تكون أجزاء المركب مشروطاً بعضها ببعض. وقد تقدّم أنه يستلزم الدور واجتماع المتقابلين في الشيء الواحد. هذا ثبوتاً. وأما إثباتاً، فإن تعلق الأمر بالكل يغني عن إعتبار اشتراط البعض بالبعض الآخر فيكون لغواً. وتلخص: أنه مع سقوط المبني، يسقط الإشكال على الإستصحاب، وأن الصحيح جريانه، خلافاً لمصباح الأصول.

دوران الأمر بين الأقل والأكثر

في الأجزاء التحليلية

لو دار الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية، فهل تجري البراءة عن الأكثر؟
والمراد من الأجزاء التحليلية هي الأجزاء العقلية، في مقابل الأجزاء الخارجية التي تقدّم
البحث عنها.

هي على ثلاثة أقسام

والأجزاء العقلية على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون الأكثر المشكوك في وجوبه موجوداً بوجود مستقلاً عن الأقل، مثل «الستر».
فهل الصلاة واجبة، سواء مع الستر وبدونه أو بشرط الستر.

الثاني: أن لا يكون وجود الأكثر المشكوك في وجوبه مستقلاً عن الأقل، كما لو شك في وجوب
الإيمان في الرقبة.

الثالث: أن يكون وجود المشكوك فيه مقوماً لوجود الأقل، كأن يدور الأمر في «إطعام الحيوان»
الواجب، بين إطعام جنس الحيوان – الأعم من الإنسان وغيره – وخصوص النوع وهو
الإنسان، حيث أن خصوصية الإنسانية مشكوك فيها، وهي زائدة عن القدر المتيقن وهو الجنس
ومقومة له كما لا يخفى.

والكلام تارة: في البراءة العقلية، وأخرى: في الشرعية.

كلام الكفاية في القسمين الأولين:

قال المحقق الخراساني^(١٧٠) ما محصله: إنّ عدم جريان البراءة عقلاً في الأجزاء التحليلية أولى من عدم جريانها في الخارجية، وإنّما تجري الشرعية فقط.

والوجه في ذلك في القسمين الأوّل والثاني من الأقسام الثلاثة هو:

إنّ البراءة العقلية منوطة بوجود القدر المتيقّن في مقام تعلّق الحكم والتكليف، وليس في هذين القسمين قدر متيقّن، بل يدور أمر الصلّاة مثلاً بين أنّ تكون مع السّتر وبدونه، والنسبة بينهما هو التباين لا الأقلّ والأكثر. وكذا في العتق، لأنّ نسبة الرقبة بلا إيمان إلى الرقبة المؤمنة ليس نسبة الأقلّ إلى الأكثر، بل كلّ منهما وجود مباين للآخر.

وبالجملة، فإنّ ملاك الإنحلال أن يكون الأقلّ هو القدر المتيقّن، وهو في القسمين مفقود، فيكون حال هذين القسمين من الأجزاء التحليلية، أدون من حال الأجزاء الخارجية في البراءة العقلية، لأنّ النسبة هنا التباين لا الأقلّ والأكثر.

أمّا البراءة الشرعية، فالمقتضي لجريانها موجود والمانع مفقود.

هذا كلّه في القسمين – الأوّل والثاني – وأمّا الثالث، فسيأتي الكلام حوله.

الإشكال عليه

أشكل عليه السيّد الخوئي^(١٧١) بوجهين:

الأوّل: إنّ اللازم هو القدر المتيقّن في مقام تعلّق التكليف، وهو موجود، لأنّ الشكّ هو في تعلّق التكليف بالصلّاة مشروطةً بالسّتر أو مطلقةً منه. وكذا في العتق، هل التكليف تعلّق به بشرط الإيمان أو لا بشرط عنه. فالقدر المتيقّن وهو الصلّاة والعتق، موجود، لأنّ النسبة هي الأقلّ والأكثر.

نعم، في مقام الإمتثال لا يوجد القدر المتيقّن، لأنّ النسبة هي التباين.

مناقشة الإشكال الأوّل

وفيه: إنّ هذا الإشكال مندفع بوجهين:

(١٧٠) كفاية الأصول: ٣٦٧.

(١٧١) مصباح الأصول: ٤٤٦.

أحدهما: إنّه جعل القدر المتيقّن هو الطبيعي الجامع بين البشروط واللابشروط في القسمين، أعني الصلّاة والرّقبة، فإنّ هذا معلوم الوجوب، والترديد إنّما هو بين الفرضين من البشروط واللابشروط، وعليه، فإنّ مقومّ العلم الإجمالي هو طبيعي الصلّاة المرّدّد، وطبيعي الرّقبة المرّدّد، وانحلال العلم الإجمالي بما هو مقومّ العلم الإجمالي محال، بل اللازم هو الإنحلال إلى أحد طرفي الترديد.

والثاني: إنّ قوله بأنّ اللازم في الإنحلال هو العلم التفصيلي في مرحلة تعلق التكليف لا في مرحلة الإمتثال. باطل. وذلك لأنّ أساس التجيز عند العقل في العلم الإجمالي هو الإشتغال الحاصل من العلم، لأنّه الذي قامت عليه الحجّة، والإشتغال بالجامع على وجه اليقين يقتضي الفراغ اليقيني، وهو لا يحصل إلّا بالجمع بين طرفي الترديد، ولو حصل الإنحلال خرج أحد الطرفين عن دائرة التكليف.

وبالجملة، فإنّما في العلم الإجمالي نحتاج إلى الإتيان في مرحلة الإمتثال بما هو مصداق الواجب. والقول بعدم الحاجة إلى القدر المتيقّن في مقام الإمتثال. فيه: أنّه إن لم يحصل ذلك، وقع الشك في تحقّق الإمتثال، والعقل يرى وجوب الإطاعة لما تعلق به التكليف الشرعي وهو الصلّاة والعق.

الثاني: إنّ ما ذكره لو تمّ لجرى في الشكّ في الجزئية أيضاً، وذلك لأنّ كلّ واحد من الأجزاء له إعتباران: الأوّل: إعتبار الجزئية، وأنّ الوجوب المتعلّق بالمركّب متعلّق به ضمناً. الثاني: إعتبار الشرطيّة، وأنّ سائر الأجزاء مقيدّ به، لأنّ الكلام في الأقلّ والأكثر الإرتباطيين، فيكون الشكّ في الجزئية شكّاً في الشرطيّة بالإعتبار الثاني، فيجري الوجه المذكور، فلا وجه للإختصاص بالشكّ في الشرطيّة.

مناقشة الإشكال الثاني

وفيه: إنّ هذا الإشكال مبنائي، فإنّ صاحب الكفاية لا يرى وجود اللّحاظين في الأجزاء، وهو الحق، وقد تقدّم البرهان على ذلك ثبوتاً وإثباتاً.

التحقيق:

والتحقيق: وجود الفرق بين الأجزاء الخارجية والتحليلية، لما تقدّم من استحالة الإشتراط والتقيّد في الخارجية. وأمّا التحليلية، فإنّه في القسمين – الأوّل والثاني – أي: في دوران الأمر بين اللابشرط والبشرط، وبين المطلق والمقيّد، يلزم الإشتراط والتقيّد ثبوتاً، ويوجد الكاشف عن ذلك إثباتاً، ففي مورد الإشتراط يوجد الدليل عليه، وكذا في مورد التقيّد.

إنّه يوجد اليقين بوجود الصلّة والعتق، لكنّ الشكّ في الأوّل في اشتراطه بالستر وعدم الإشتراط به، وفي الثاني في تقيّد الرقبة بالإيمان وإطلاقها عنه. وحينئذ، فإنّه لا يحتمل وجوب العقاب في طرف اللابشرط، وطرف الإطلاق، وإنّما يحتمل العقاب في طرف البشرط والتقيّد، وحيث لا بيان على ذلك، تجري البراءة العقلية، وحيث لا علم بالإشتراط والتقيّد، تجري البراءة الشرعية.

وتلخص: إنحلال العلم، لكنّه إنحلال حكمي لا وجداني، لعدم اليقين بعدم اشتراط الصلّة بالستر، وعدم تقيّد الرقبة بالإيمان.

كلام المحقّق الاصفهاني:

فإنّه بعد أن ذكر طرق الإنحلال وناقش فيها، إختار طريقاً آخر فقال^(١٧٢) ما هذا توضيحه: إنّ الأحكام الشرعية تابعة للأغراض والملاكات الواقعية. والأمر الدخيلة في مرحلة الواقع – بقطع النظر عن مرحلة الحكم – على قسمين، منها: ما يقوم به الغرض، ونسبته إلى الغرض نسبة المقتضي إلى المقتضى. ومنها: ما تكون نسبته إلى الغرض نسبة الشرط إلى المشروط. ومن المعلوم أنّ حقيقة الشرط ما هو المتمم لفاعلية الفاعل أو لقابلية القابل.

مثلاً: يترتب غرض الشارع على الصلّة، ويكون لكلّ جزء من أجزائها دخل في تحقّق الغرض من الأمر بها، فكلّ منها جزءٌ للمقتضي. بخلاف الستر والطّهارة ونحوهما، فإنّها لا دخل لها في الغرض، بل إنّ أثرها هو نقل الأجزاء – من القراءة والركوع والسجود – من مرحلة إقتضاء الدخل في الغرض إلى مرحلة الفعلية. فظهر الفرق بين أجزاء الصلّة وشرائط الصلّة، فإنّه افتراق ذاتي، ولذا كان هذا جزءاً وذاك شرطاً. وحاصله: إنّ ما كان دخيلاً في تحقّق الغرض، فهو جزء، وإنّ ما كان غير دخيل فيه، بل هو مؤثّر في فعلية الجزء، فهو شرط. ومن هنا: يكون

الجزء مطلوباً نفسياً والشرط مطلوباً غيرياً، فالطلب هناك نفسي وهنا غيري. ويشهد بذلك مقام الإثبات، فإنّ الأوامر النفسية تكشف عن الإرادة النفسية والغرض النفسي، فيقول (أقم الصلاة)، والأوامر الغيرية كاشفة عن كون الإرادة غيرية، إذ يقول (إذا قُمتُم إلى الصلاة فَاغسلوا). فهذا البيان بيان الطلب الغيري، وذاك بيان الطلب النفسي.

فظهر الفرق ثبوتاً وإثباتاً بين الأجزاء والشروط، فالشرط سواء كان له وجود خارجي كالستر أو لا كالإيمان، له دخل في فعلية تأثير الجزء في تحقق الغرض، فلو علم إجمالاً بوجود الصلاة أو العتق، وشك في الستر أو الإيمان، كان وجوب

الصلاة وعتق الرقبة وجوباً نفسياً، والستر أو الإيمان وجوباً غيرياً، فينحل العلم إلى العلم بوجوب الصلاة والعتق وجوباً نفسياً، والشك في وجوب الستر والإيمان وجوباً غيرياً. وبهذا الترتيب ينحل العلم الإجمالي في المقام، كما كان ينحل في الأجزاء الخارجية، حيث كان يوجد العلم بوجوب القراءة والركوع والسجود، والشك في إنبساط هذا الوجوب على السورة، وحيث لا بيان بالنسبة إلى الستر والإيمان، فإنّ البراءة العقلية تجري بلا إشكال.

وعلى الجملة، فإنّ البراءة العقلية جارية هنا كجريانها في الأجزاء الخارجية، غير أنّ الوجوب هناك وجوب واحد وهو نفسي، ويشك في إنبساطه على السورة، وهنا وجوبان، أحدهما نفسي متيقن والآخر غيري مشكوك فيه.

كلام المحقق العراقي:

وقال المحقق العراقي^(١٧٣) ما حصله كلام الإصفهاني، فإنه قال بأنّ الإنحلال في دوران الأمر بين البشرط واللابشرط، وبين المطلق والمقيّد، يكون بأنّ متعلّق الوجوب المتيقن بمطلوبيته النفسية هو الذات، والمشكوك فيه هو تقيّد الذات بالقيّد، وحينئذ، فإنه لما كان التقيّد بالستر وبالإيمان جزءاً - لكنه جزء عقلي لا خارجي - يرجع الشك إلى إعتبار الجزء الزائد في الواجب، ومع الشك فيه لعدم البيان له، تجري البراءة عنه. وأيضاً: لما كان وضع الجزئية للستر والإيمان بيد الشارع، فمع الشك فيه يجري حديث الرفع، فتكون البراءة الشرعية أيضاً جارية.

وتلخص إنه على مسلك هذين المحققين يكون الواجب بالوجوب النفسي معلوماً يقيناً، والشكّ إنما هو في الوجوب الغيري للشرط أو القيد على مسلك الأول، وفي الزائد على الذات على مسلك الثاني. وأركان البراءة العقلية والنقلية تامة.

التحقيق:

إنّ الإنحلال يتقوم بحصول العلم التفصيلي الوجداني بأحد الطرفين، بأن يكون هو الواجب المطلوب بالوجوب النفسي، وبالشكّ الوجداني في تعلّق الطلب والوجوب الغيري بالنسبة إلى الشرط أو القيد.

وفيما نحن فيه: الجامع الذي يترتب عليه الغرض هو المقتضي، ولكنّ المراد بالإرادة النفسية ليس المقتضي وحده، بل المقتضي مع الشرط والقيد، فلو تجرّد من الشرط أو القيد كان باقياً في مرحلة الإقتضاء ولم يصل إلى المطلوبية النفسية، وانحلال العلم الإجمالي إنما يكون بفعليّة الطلب.

وبعبارة أخرى: إن كان المراد بالإرادة النفسية هو ذات المقتضي، تمّ ما ذكره المحقّق الإصفهاني، لكنّ المراد كذلك هو المقتضي المقترن بالشرط، كما في إحراق النار، فإنّ المقتضي للإحراق موجود في النار، لكن فعليته متوقّفة على المماسّة مع الحطب، لأنّ الذي يدعو إلى الطلب ليس قوّة الغرض بل فعليّة الغرض، ومن المعلوم أنّها تابعة لوجود الشرط، لأنّ الشرط متمم لفاعليّة الفاعل أو قابليّة القابل.

وعلى هذا، فإنّ الصلّاة الفارقة للسّتر والرقبة الفارقة للإيمان لا تكون معلومة المطلوبية بالطلب النفسي بالوجدان، لاحتمال أن يكون الغرض مترتباً في الواقع على الصلّاة مع السّتر، والرقبة مع الإيمان.

إنّه لا بدّ من حكم العقل بأنّ المأتي به هو المطلوب للمولى والمحصّل لغرضه، ومع الإحتمال المذكور لا يحكم العقل بهذا الحكم، فتبقى الذمّة مشغولةً بالصلّاة أو العتق المحصّل لغرض المولى.

وتلخص: أنّ الإنحلال على تقريب المحقّق الإصفهاني محال.

وأما بيان المحقق العراقي، فقد جاء فيه: وأما إذا كان التردد بين الأقل والأكثر في شرائط الأمور به وموانعه، فالكلام فيه هو الكلام في الأجزاء حرفاً بحرف فصريحه. قياس الأجزاء التحليلية على الأجزاء الخارجية.

وفيه نظر. لأن عمدة القول بالبراءة في الأجزاء الخارجية، هو أن العشرة متيقنة والحادي عشر مشكوك في وجوبه، فيجري الأصل فيه. فالأقل متيقن الوجوب على كل تقدير. وأما الأجزاء التحليلية، فكما يظهر من العنوان، يكون جزئيتها بتحليل من العقل، فهو يحل إلى أن هناك رقبة وهناك إيمان، هناك صلاة وهناك ستر، وحينئذ، يأتي العقل بالجزئية العقلية للستر والإيمان، وإلا، فإن العرف لا يرى في الرقبة المؤمنة أو في الصلاة مع الستر شيئين. فظهر الفرق بين الأجزاء الخارجية والشرائط والقيود، وقياسها عليها غير صحيح، فإن الإثنية بين الأقل والأكثر في الخارجية واقعية، وأما في التحليلية، فلا أقل وأكثر عرفاً، بل الأمور به واحد، حيث يقول المولى: صل متستراً، أعتق رقبة مؤمنة، وإنما التحليل من العقل.

وعلى هذا، لا يصح في التحليلية أن يقال: الواجب إما ذات الصلاة وإما الصلاة مع الستر. إما ذات الرقبة وإما الرقبة مع الإيمان.

فالتحقيق أن يقال بحصول الإنحلال في القسمين من جهة أن الأصل العقلي والشرعي لا يجريان في طرف اللابشرط والإطلاق، فيكونان جاربيين في الطرف الآخر بلا معارض.

الكلام في القسم الثالث

وهو: أن يكون الطرف المشكوك فيه مقوماً، كما لو تعلق الأمر بالتيمم بالصعيد، وتردد الصعيد بين خصوص التراب ومطلق وجه الأرض، فهل خصوصية الترابية دخيلة أو لا، ولا يخفى كونها مقومةً لوجود الأمور به؟

قد وقع الخلاف بين الأعلام في هذا القسم:

القول بالإشغال

فصاحب الكفاية والميرزا على الإشغال، فلا تجري البراءة لا شرعاً ولا عقلاً.

وقد أوضح المحقق^(١٧٤) الميرزا وجه الإشتغال: بأنّ هذا القسم يكون من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخير، وقد تقرّر هناك الإحتياط والإشتغال.

الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخير

وتفصيل الكلام في كبرى دوران الأمر بين التعيين والتخير، هو: إنّ هذا الدوران يكون تارة: في الحجية. وأخرى: في الأحكام التكليفية في مقام الإمتثال. وثالثة: في الأحكام التكليفية في مقام الجعل.

القسم الأوّل:

فإنّ كان من قبيل القسم الأوّل، فأصالة التعيين هي الجارية قطعاً، كما لو شك في أنّ الحجة قول المجتهد الأعم أو مطلق المجتهد، فإنّ الأعم هو المتعيّن، ولا يخرج المكلف عن العهدة إلاّ بالعمل بقول الأعم. وهذا هو الإشتغال.

وكذا لو شكّ بنحو الشبهة الموضوعية، فاحتمل كون أحدهما أعلم وكونهما متساويين في العلم، فإنّه يتعيّن العمل بقول محتمل الأعلمية. وهذا هو الإشتغال.

ووجه القول بالإشتغال في هذا القسم:

أولاً: حكم العقل، لأنّ العقل في هذه الحالة يقطع بكون العمل بقول الأعم مبرراً للذمة، أمّا العمل بقول الآخر، فمشكوك في ذلك، وحينئذ، يحكم بالأخذ بما هو متيقّن الحجية دون المشكوك في حجيته، لأنّ ما شك في حجيته في الواقع يقطع بعدم حجيته في الظاهر.

ثانياً: الأصل الشرعي، فإنّ الحجية من المجعولات، فمتى شكّ فيها جرى أصالة العدم. ولهذا الإستصحاب تقريران، أحدهما: إستصحاب عدم الجعل. والآخر: إستصحاب عدم المجعول. نعم، الإستصحاب الأوّل أصل مثبت، دون الثاني، فإنّه لا إشكال فيه.

نعم، يقع الإشكال في أنّ الإستصحاب هل يجري في الشبهات الحكمية أو لا؟ والمختار عندنا جريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية، لأنّه لا تعارض بين عدم الجعل ووجود المجعول، وإذا جرى الإستصحاب لا تصل النوبة إلى التمسك بالحكم العقلي.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل.

القسم الثاني:

أن يدور الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الإمتثال لحكم المولى. وهذا يكون في مورد التزام، حيث القدرة واحدة والواجب متعدّد، كما في إنقاذ الغريقين. وتفصيل المطلب هو: إنه تارةً: نقطع بتساوي الملاك، وأخرى: نقطع بأقوائيته في أحدهما، وثالثة: نحتمل أقوائية الملاك في أحدهما.

فإن كان القطع بالتساوي، فقولان:

أحدهما: سقوط كلا التكليفين، وأنّ العقل يستكشف الوجوب التخييري. والآخر: سقوط إطلاق الدليلين، فيكون كلُّ منهما مشروطاً بترك الآخر، والنتيجة التخيير كذلك. غير أنّ كميّة الفتوى تختلف، فعلى الأوّل، يفتى بوجوب الإنقاذ تخييراً. وعلى الثاني، يفتى بوجوب إنقاذ هذا الغريق في حال عدم إنقاذ ذلك، وبالعكس. وإنّ أحرز أهميّة أحدهما:

فلا ريب في أنّ الوظيفة هي التعيين، كما لو كان أحدهما عالماً والآخر عامياً. وذلك، لأنّ مع وجود الأهم يسقط إطلاق الخطاب بالنسبة إلى المهم، أمّا الأهم، فالخطاب وإطلاقه موجودان. ويقع الكلام في سقوط الخطاب من أصله بالنسبة إلى المهم وعدم سقوطه، وهذا البحث يرجع إلى مسألة الترتب، فالمنكر يقول بسقوط أصل الخطاب، والقائل بالترتب يقول ببقاء أصل الخطاب. والحاصل: يجب إنقاذ العالم، سواء أمكن إنقاذ غيره أو لا. فإنّ عصي الأمر بإنقاذ العالم وجب إنقاذ غيره.

وإنّ احتمل أهميّة أحدهما:

كان المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

والحق هو الأوّل، لوجهين: أحدهما من ناحية الخطاب. والآخر من ناحية الملاك.

تقرير الأوّل: إنه لو دار الأمر بين الصلّة في آخر الوقت وإزالة النجاسة عن المسجد، واحتملنا أهميّة الصلّة، وجب الصلّة على وجه التعيين. ولكن قد يقع الشكّ في أهميّة الصلّة من الإزالة، كما لو تتجسّس المسجد النبوي، أو احتمل كون أحد الغريقين من العلماء الكبار، ففي مثله يدور الأمر بين التعيين والتخيير، ولما كان الإطلاق حجّةً فإن إسقاط إطلاق كلِّ منهما يحتاج إلى الدليل لكنّه في الطرف المتيقّن عدم أهميته يسقط، سواء كان الطرف الآخر هو الأهم أو لم يكن، وأمّا المحتمل الأهميّة فيكون سقوط إطلاقه مشكوكاً فيه، وكلّ حجّة شك في سقوطها وجب العمل بها. والنتيجة هي التعيين لمحتمل الأهميّة.

وتقرير الثاني: إنَّ تحصيل غرض المولى من حكمه واجب عقلاً، والرافع لهذا الحكم العقلي أحد الأمرين من المعجَز التكويني والمعجَز الشرعي. أمّا الملاك المحتمل الأهميّة، فغير ساقط قطعاً، لأنّ الملاك غير تابع للقدرة. وحينئذ يكون موجوداً، سواء كانت القدرة أو لا، وهذا الملاك والغرض لابدّ من تحصيله عقلاً، أمّا المعجَز التكويني، فغير موجود، لوجود القدرة على محتمل الأهميّة، وحينئذ، لا إطلاق بالنسبة إلى غير محتمل الأهميّة.

ويبقى الكلام فيما إذا كان الإحتمال قوياً والمحتمل ضعيفاً. والحق فيه: إنَّ المؤثّر هو القدرة أو الضعف في ناحية المحتمل، لأن محتمل الأهميّة هو المقدم وإن كان الإحتمال فيه ضعيفاً. والدليل على ذلك هو: إنَّ الأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ تسقط الإحتمال الأقوى عن الأثر لكونه ظناً (وإنَّ الظنَّ لا يُعني مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) فقوّة الإحتمال لا أثر لها، وإنّما الأثر هو لمحتمل الأهميّة.

القسم الثالث:

وهو: ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة الجعل، وهو على ثلاثة صور:

- ١- الدوران مع إحراز وجوب الطرفين.
- ٢- أن يكون أحد الطرفين واجباً، ويدور أمر الطرف الآخر بين أن يكون واجباً بالوجوب التخييري أو مسقطاً لوجوب الطرف. ومثاله - وإن نوقش فيه - أن تكون القراءة في الصلّاة واجبة، ثمّ يشكّ في أنّ الصلّاة جماعةً يسقط وجوب القراءة أو أنّ الصلّاة جماعةً عدلٌ لوجوب القراءة، فيكون الوجوب تخييرياً.
- ٣- أن يقطع بوجوب طرف، ثمّ يشكّ في الطرف الآخر هل هو واجب كذلك، فيكون عدلاً للواجب التخييري، أو أنّه ليس بواجب أصلاً؟
مثاله: اليقين بوجوب الصّوم كفّارةً، ثمّ إحتمال أن يكون الإطعام واجباً كذلك، أو أنّه ليس بطرف للصّوم، بل الصّوم واجب تعييناً.

مقدّمة

ذكر في مصباح الأصول^(١٧٥) قبل الشروع في البحث أمرين:
الأوّل: إنَّ محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان الوجوب في الجملة متيقناً ...

الثاني: إنّ محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا لم يكن في البين أصل لفظي من الإطلاق ونحوه، ولا إستصحاب موضوعي يرتفع به الشك ...

أقول:

لكنّ النكته المهمّة هي في الإستصحاب، فإنّه من الإستصحاب في الأحكام الكليّة الإلهيّة، وفي جريانه فيها ثلاثة أقوال:

أحدها: عدم الجريان، لعدم المقتضي، ذهب إليه من المعاصرين السيّد الخونساري في جامع المدارك، لأنّ مورد أدلّة الإستصحاب هو الشبهات الموضوعيّة، والقول بعمومها للحكميّة مشكل، فلا إقتضاء لجريانه فيها.

والثاني: عدم الجريان، لا لعدم الإقتضاء، بل لوجود المانع – وعليه النراقي وتبعه الخوئي – وذلك: لأنّ إستصحاب الحكم المجعول، يعارضه إستصحاب عدم الجعل.

الثالث: الجريان. فالمقتضي موجود خلافاً للقول الأوّل، والمانع مفقود خلافاً للقول الثاني. والتفصيل في محله.

والحاصل: إنّ القائل بعدم جريان الإستصحاب في الشبهات الحكميّة، لعدم المقتضي أو وجود المانع، ليس له التمسك في المقام بالإستصحاب.

الصورة الأولى

قال المحقّق الخوئي^(١٧٦): أمّا الصورة الأولى، فلا أثر للشك فيها فيما إذا لم يتمكّن المكلف إلّا من أحد الفعلين، ضرورة وجوب الإتيان به حينئذ، إمّا لكونه واجباً تعيينيّاً أو عدلاً لواجب تخييرٍ متعذّر.

وبعبارة أخرى: يعلم بكونه واجباً تعيينيّاً فعلاً، غاية الأمر لا يعلم أنّه تعييني بالذات أو تعييني بالعرض، لأجل تعذّر عدله. وإنّما تظهر الثمرة فيما إذا تمكّن المكلف من الإتيان بهما معاً، فيدور الأمر بين وجوب الإتيان بهما وجواز الإقتصار على أحدهما. والتحقق هو الحكم بالتخيير، وجواز الإكتفاء بأحدهما، لأنّ تعلّق التكليف بالجامع بينهما متيقّن، وتعلّقه بخصوص كلّ منهما مشكوك فيه، فهو مورد لجريان البراءة بلا مانع.

قال شيخنا: في هذا الإستدلال تأمل سيأتي بيانه.

الصورة الثانية

وقال السيّد الخوئي^(١٧٧): أمّا الصورة الثانية، فقد عرفت أنه لا ثمرة فيها في كون الوجوب تعيينياً أو تخييرياً، إلا فيما إذا تعذر ما علم وجوبه في الجملة، فإنه على تقدير كون وجوبه تخييرياً، يجب عليه الإتيان بالطرف الآخر المعلوم كونه مسقطاً للواجب، وعلى تقدير كون وجوبه تعيينياً لا شيء عليه، فالشك في التعيين والتخير في هذه الصورة يرجع إلى الشك في وجوب ما يحتمل كونه عدلاً للواجب عند تعذره، وهو مورد للبراءة، فتكون النتيجة في هذه الصورة هي نتيجة التعيين دون التخير.

قال: ثم إنَّ المحقّق النائيني رحمه الله استدلّ على كون الوجوب تعيينياً في خصوص مسألة القراءة والإلتزام التي ذكروها مثلاً لهذه الصورة بما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله من أن سين بلال عند الله شين^(١٧٨)، بتقريب أنّ الإلتزام لو كان عدلاً للقراءة لوجب عليه الإلتزام على تقدير التمكن منه، وعدم جواز الإكتفاء بالسّين بدلاً عن الشّين. فردّ عليه بضعف الرواية، وعدم تمامية الدلالة على المدعى. فراجع.

الصورة الثالثة

وهي: ما لو علم بوجوب الإطعام كفّاراً، وشكّ في وجوب الصّوم كذلك، بأن يكون عدلاً للإطعام على وجه الواجب التخييري أو لا؟
فيه قولان:

دليل القول بالتعيين

الأول: التعيين. ذهب إليه صاحب الكفاية والميرزا، لوجوه:

الوجه الأول

ما ذكره الميرزا: من أنّ الشكّ في المقام ليس في مقام الإشتغال، بل في حصول الإمتثال بعد العلم بثبوت التكليف، فيكون المرجع قاعدة الإشتغال والحكم بالتعيين، فلو دار أمر الكفارة بين

(١٧٧) مصباح الأصول: ٤٥١.

(١٧٨) عدة الداعي ونجاح الساعي: ٢١.

خصوص الصّوم وبين الصّوم والإطعام، كان الصّيام مفرغاً للذمّة يقيناً، لكنّ يشكّ في سقوط التكاليف المعلوم بالصّوم وحده، فيجب الإتيان عقلاً بالإطعام أيضاً. والحاصل: إنّ مجرى البراءة عقلاً ونقلًا هو الشك في الإشتغال والتكليف.

الإشكال عليه

أشكل عليه تلميذه المحقّق (١٧٩) بقوله:

والذي ينبغي أن يقال: إنّ التخيير المحتمل في المقام إمّا أن يكون تخييراً عقلياً، كما إذا دار الأمر بين تعلق التكليف بحصّة خاصّة أو بالجامع العرفي بينهما وبين غيرها من سائر حصص الجامع. وإمّا أن يكون تخييراً شرعياً. كما إذا كان ما يحتمل وجوبه مباحين في الماهيّة لما علم وجوبه في الجملة ولم يكن بينهما جامع عرفي، نظير ما تقدّم من المثال في كفارة تعدّد الإفطار. وقد ذكر في محلّه أنّ الوجوب التخييري في هذا القسم يتعلّق بالجامع الإنتزاعي المعبر عنه بأحد الشئيين أو أحد الأشياء. أمّا في موارد إحتمال التخيير العقلي، فتعلّق التكليف بالجامع معلوم، وإنّما الشك في كونه مأخوذاً في متعلّق التكليف على نحو الإطلاق واللابشرط، أو على نحو التقييد وبشرط شيء، إذ لا يتصور الإهمال بحسب مقام الثبوت، والإطلاق والتقييد وإن كانا متقابلين ولم يكن شيء منهما متيقناً، إلّا أنّك قد عرفت سابقاً أنّ إنحلال العلم الإجمالي غير متوقّف على تيقن بعض الأطراف، بل يكفي فيه جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض. وقد سبق أن جريان أصالة البراءة العقلية والنقلية في جانب التقييد غير معارض بجريانها في طرف الإطلاق، فإذا ثبت عدم التقييد ظاهراً لأدلة البراءة، لا يبقى مجال لدعوى رجوع الشكّ إلى الشكّ في الإمتثال، ليكون المرجع قاعدة الإشتغال، فإنّ الشكّ في الإمتثال منشأه الشكّ في إطلاق الواجب وتقيده، فإذا ارتفع إحتمال القيد بالأصل، يرتفع الشكّ في الإمتثال أيضاً. ومن ذلك يظهر الحال في موارد إحتمال التخيير الشرعي، وإنّ الحكم فيه أيضاً هو التخيير، لأنّ تعلق التكليف بعنوان أحد الشئيين في الجملة معلوم، وإنّما الشكّ في الإطلاق والتقييد، فتجرى أصالة البراءة عن التقييد، وبضمّ الأصل إلى الوجدان يحكم بالتخيير.

المنافشة

وأورد عليه شيخنا دام بقاءه بوجهين:

الأول: إنّ الأقوال في حقيقة الواجب التخييري مختلفة.

فمنهم من قال: إنّ الوجوب متعدّد لكنّها وجوبات مشروطة، فالإطعام واجب إذا ترك الصّوم، والصّوم واجب إذا ترك الإطعام.

ومنهم من قال: كلّ واحد واجب لكنّه يجوز تركه إلى بدل.

ومنهم من قال: بأنّ الواجب هو الجامع الإنتزاعي بين الخصال. أي عنوان أحدهما أو أحدها. فالجواب المذكور إنّما يتمّ بناءً على القول الثالث الذي اختاره السيّد الخوئي. ولا يتمّ بناءً على سائر المباني.

الثاني: إنّ لاستكشاف متعلّق الحكم طريقين:

أحدهما: عن طريق لسان الدليل القائم في مقام الإثبات.

والثاني: عن طريق الغرض.

فأمّا الأدلّة، فغير متعلّقة بالجامع الإنتزاعي، بل تقول: أطعم ستين مسكيناً أو أعتق رقبةً أو صم ستين يوماً. فهي ليست متعلّقة بالجامع الإنتزاعي، وإنّما هذا الجامع من صنع العقل، وليس بمتعلّق للحكم الشرعي.

وأما الغرض، فإنّ مقتضى أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للأغراض، كما هو مذهب العدليّة، وأنّ إعتبار الحاكم في مقام الحكم لا يتخلّف عن متعلّق الغرض وإلاّ يلزم تخلّف الحكم عن الغرض وهو محال، هو أنّ يكون بيان الحاكم مطابقاً للواقع لا مخالفاً له، وقد عرفت أنّ الجامع الإنتزاعي من صنع العقل، ولا وجود له إلاّ في الذهن، ومن المعلوم أنّ الوجود الذهني غير حامل للغرض، بل الغرض مترتب على الخصوصيّة الخارجيّة.

والحاصل، إنّّه لا معنى لتعلّق التكليف بالجامع، بل هو متعلّق بالخصوصيّة، فخصوصيّة الصّوم محقّقة للغرض، وكذا خصوصيّة الإطعام والعنق، وخطاب الشارع يأتي مع (أو)، كما أنّ خطابه في التعيينات يأتي مع (الواو).

وبما ذكرنا يظهر أنّ تعلّق التكليف بالخصوصيّة معلوم، إنّما الشكّ في أنّ لها بدلاً أو لا، وحينئذ يعود الأمر إلى مقام الإمتثال بعد العلم بالتكليف، فيتمّ كلام الميرزا.

نعم، لو كان المتعلّق هو الجامع الإنتزاعي ورد الإشكال عليه.

هذا بالنسبة إلى كفيّة الخطاب.

وأما بالنسبة إلى الغرض، حيث العلم بالحكم موجود، وهو تابع للغرض، لكن لا ندري هل يتحقّق الغرض بالصّوم بخصوصه أو يتحقّق بعدله وهو الإطعام أيضاً؟ فإنّ العقل يحكم بوجوب الإتيان بالصّوم فقط، حتى يتيقّن بتحصيل الغرض. هذا تمام الكلام على الوجه الأوّل للقول بالتعيين.

الوجه الثاني

ما ذكره الميرزا أيضاً: من أنه متى علم بوجوب شيء، ثمّ احتمل وجوب شيء آخر يكون عدلاً للواجب الأوّل حتى يكون الوجوب تخييريّاً، فإنّ الأصل هو التعيين. وذلك، لأنّ الوجوب التخييري يحتاج إلى المؤنّة في مقام الثبوت ومقام الإثبات. أمّا في مقام الثبوت، فإنّ العدل يحتاج إلى أن يلحظه المولى ويعلّق الحكم على الجامع بينه وبين الواجب المعلوم.

وأما في مقام الإثبات، فلأنّ العدل يحتاج إلى البيان.

وما لم تقم الحجّة على المؤنّة الزائدة، فإنّ الأصل عدمها. فيثبت الوجوب التعييني.

الإشكال عليه

وأشكل عليه تلميذه المحقّق^(١٨٠) بوجهين فقال فيه:

أولاً: إنّنا لا نسلّم أنّ الوجوب التخييري بحسب مقام الثبوت يحتاج إلى مؤنّة زائدة بنحو الإطلاق، أي سواء كان التخيير المحتمل تخييراً عقليّاً أو تخييراً شرعيّاً، فإنّ التخيير العقلي يحتاج إلى لحاظ الجامع فقط، كما أنّ الوجوب التعييني يحتاج إلى لحاظ الواجب الخاصّ فقط، فليس هناك مؤنّة زائدة في الوجوب التخييري. نعم، فيما كان التخيير المحتمل تخييراً شرعيّاً يحتاج إلى مؤنّة زائدة، لأنّ الجامع في التخيير الشرعي هو عنوان أحد الشئيين كما تقدّم. ومن الواضح أنّ لحاظ أحد الشئيين يحتاج إلى لحاظ نفس الشئيين، فيكون الوجوب التخييري محتاجاً إلى مؤنّة زائدة بالنسبة إلى الوجوب التعييني.

المناقشة

فأورد عليه شيخنا: بأن الإهمال في مقام الثبوت محال، فعلى الحاكم لحاظ متعلق الحكم، فإن كان الجامع هو المتعلق، فإن الجامع لا يكون مهماً بالنسبة إلى الحصص، فإن كانت دخيلة في الغرض من الحكم، وجب لحاظها وأخذها في الحكم، وإلا فإنه يرفضها، ويكون حكمه مطلقاً بالنسبة إليها.

والحاصل: إنه لا بدّ من اللّحاظ في التخيير العقلي أيضاً، إذ الإهمال ثبوتاً محال، فإن كان خصوصية الإطعام دخيلة في الحكم، لزم تقييده بها، وإلا جاء الحكم مطلقاً بالنسبة إليها. وتلخص: أن استدلال الميرزا ليس بأخص من المدعى، بل هو جار على التخيير العقلي والشرعي معاً.

قال:

ثانياً: إن مرجع ما ذكره إلى إستصحاب عدم لحاظ العدل. وإثبات الوجوب التعيني به متوقّف على القول بالأصل المثبت ولا نقول به، مضافاً إلى كونه معارضاً باستصحاب عدم لحاظ الطرف الآخر بالخصوص، على ما سيحيء التعرّض له في الجواب عن الوجه الرابع إن شاء الله تعالى. هذا كلّه فيما ذكره بحسب مقام الثبوت.

وأما ما ذكره من أنّ الوجوب التخييري يحتاج إلى مؤنة زائدة في مقام الإثبات، فهو إنّما يتم فيما إذا دلّ دليل لفظي على وجوب شيء من دون ذكر عدل له، فيتمسك بإطلاقه لإثبات كون الوجوب تعينياً. وأما فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظي، كما هو المفروض في المقام، إذ محلّ كلامنا عدم وجود دليل لفظي والبحث عن مقتضى الأصول العمليّة، وقد أشرنا إلى ذلك في أوّل بحث دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فلا يترتب عليه الحكم بالوجوب التعيني في المقام بل لا إرتباط له بمحلّ البحث أصلاً^(١٨١).

وحاصله ورود الإشكال من وجوه:

أحدها: إنّ اللّحاظ ليس بحكم شرعي ولا هو موضوع للحكم الشرعي، فلا يجري الأصل بالنسبة إلى الخصوصية.

ثانياً: إنه معارض باستصحاب عدم لحاظ الطرف الآخر بالخصوص.

(١٨١) مصباح الأصول: ٤٥٥ - ٤٥٦.

ثالثاً: هذا أصل مثبت ولا نقول به.

أقول:

إن كان المستصحب هو اللّحاظ، توجّه ما ذكر من الإشكال.

وأما لو قرّر الحكم: بأنّ الواجب يقيناً هو الإطعام، غير أنّ المكلف يشكّ في أنّ الإطعام واجب على وجه التعيين أو هو عدل للصّوم مثلاً. فالمتيقّن تعلّق الوجوب بالإطعام ولا شك فيه، بل الشكّ في تعلّق الوجوب بالصّوم أيضاً على أنّ يكون عدلاً للإطعام أو لا. وبعبارة ثالثة: يشكّ في

أنّ المولى قال — بعد إيجاب الإطعام — «أو صم» أو لم يقل؟

وحينئذ نقول: لا ريب في أنّ الوجوب من الأمور الحادثة، وأنّه لم يكن لا تعييناً ولا تخييراً في الزمان السّابق، ثمّ إنّ هذا العلم بالعدم انتقض بالنسبة إلى الإطعام، فكان واجباً يقيناً، وهل انتقض بالنسبة إلى الصّوم أو لا؟ يستصحب عدم تعلّق الوجوب بالنسبة إلى الصّوم، ولا إشكال فيه. وتلخص:

أولاً: لا بدّ من تصحيح استدلال الميرزا.

وثانياً: إنّ الإشكال على الوجه الذي ذكرناه في التصحيح مندفع.

والحاصل: إنّ الأصل هو التعيين وفاقاً للميرزا.

الوجه الثالث

ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير إن كان من جهة احتمال أخذ شيء شرطاً للواجب، فيحكم فيه بالتخيير، لأنّ الشرطيّة أمر قابل للوضع والرفع، فيشملها حديث الرفع عند الشكّ فيها. وأمّا إن كان الدوران بينهما من جهة احتمال دخل خصوصيّة ذاتيّة في الواجب — كما في المقام — لا يمكن الرجوع فيه إلى أدلّة البراءة، لأنّ الخصوصيّة إنّما تكون منتزعة من نفس الخاصّ، فلا تكون قابلة للوضع والرفع، فلا يمكن الرجوع عند الشكّ فيها إلى أدلّة البراءة، فلا مناص من الحكم بالإشغال والإلتزام بالتعيين في مقام الإمتثال.

الإشكال عليه

أشكل عليه السيّد الخوئي^(١٨٢) بقوله:

وفيه: إنَّ الخصوصية وإن كانت منتزعة من نفس الخاصّ وغير قابلة للوضع والرفع، إلاَّ أنّ اعتبارها في المأمور به قابل لهما، فإذا شكّ في ذلك كان المرجع هو البراءة.

أقول:

حاصل كلام الكفاية هو: إن كانت الخصوصية في الأقلّ غير منتزعة من نفس الذات، كان من قبيل الأقلّ والأكثر، وتجري البراءة عن الأكثر. كما في الصلّاة والسّتر، فإنّه لو دار الأمر بين وجوب الصلّاة مطلقاً ووجوبها مشروطةً بالسّتر، جرى أصالة البراءة عن الإشتراط بالسّتر. وإن لم تكن الخصوصية ذات وجود مستقل عن الذات، بل كانت منتزعةً منها، كما في دوران الأمر بين وجوب إكرام مطلق الإنسان ووجوب إكرام زيد بالخصوص، فإنّ الأمر ليس من قبيل الأقلّ والأكثر، بل هما متباينان، وحينئذ لا تجري البراءة عن الخصوصية. وتلخصّ: التفصيل بين الموارد، فما كان من قبيل الشرط والمشروط، تجري فيه البراءة، وما كان من قبيل الجنس والنوع، فلا تجري.

التحقيق

فقال شيخنا: إنّ ما ذكره صاحب الكفاية بحسب مقام الخارج صحيح، إذ ليس عندنا في الخارج «إنسان» و«زيد» أو «حيوان» و«إنسان». وكذلك ما ذكره بالنسبة إلى «الصلّاة» و«السّتر». إلاَّ أنّ الكلام في مقام الجعل والتكليف، فمن الممكن أن يتعلّق الحكم بالحيوان ولا تؤخذ الإنسانيّة في متعلّق الحكم، أو تؤخذ كذلك، فيكون من قبيل الأقلّ والأكثر، وكذلك الحال في الصلّاة والسّتر.

وبالجملة، فإنّ التفصيل المذكور بالنظر إلى مرحلة الجعل مردود.

الوجه الرابع

وقال المحقّق العراقي^(١٨٣) بالتعيين.

أمّا في مورد دوران الأمر بين الجنس والنوع، فقال بأنّ القاعدة في الأقلّ والأكثر هي أن يكون الأقلّ في ضمن الأكثر بذاته لا بحدّه، وإلاّ يكونان من قبيل المتباينين. مثلاً: للنور مراتب، والمرتبة الضعيفة موجودة في ضمن الشديدة، وعند دوران الأمر تجري البراءة عن الأكثر. أمّا الكليّ والفرد، فليس من قبيل الأقلّ والأكثر، بل هما متباينان، لأنّ نسبة الكليّ إلى الفرد نسبة الآباء إلى الأبناء، والحصّة الموجودة مع زيد من الإنسانيّة متباينة مع الحصّة الموجودة مع عمرو.

وعلى هذا، فإنّه مع العلم بوجوب الإطعام والشك في وجوب الصّوم عدلاً له حتى يكون الواجب تخبيرياً، يتحقّق العلم الإجمالي، وهذا العلم يوجب الإحتياط عقلاً بوجوب الإطعام معيّنًا، لأنّه إمّا يحرم ترك الإطعام مطلقاً – أي سواء أتي بالصّوم أو لا – وإمّا يحرم ترك الإطعام في حال ترك الصّوم، كما يحرم ترك الصّوم في حال ترك الإطعام، فالحرام، إمّا هو ترك الإطعام مطلقاً وإمّا هو حرمة

تركه في حال ترك الصّوم، وحيث لا جامع بين التركين، وجب الإتيان بالإطعام على وجه التعيين، لحصول الإمتثال به على كلّ تقدير، أمّا مع الإتيان بالصّوم فالفراغ عن التكليف اليقيني مشكوك فيه.

هذا كلّّه بالنظر إلى حكم العقل.

وأما بالنظر إلى حكم الشرع، فمن الممكن إجراء البراءة على مسلك الإقتضاء، لجريان الأصل بلا معارض في بعض الصّور، وذلك:

لأنّه إن ترك الإطعام في ظرف ترك الصّيّام، فقد ارتكب الحرام بلا كلام، لأنّ الإطعام إن كان واجباً تعيّنًا فقد ترك، وإن كان تخبيرياً، فالمفروض ترك العدلين معاً.

وإن ترك الإطعام مع فعل الصّيّام، فالحرمة مشكوك فيها، لاحتمال كون الواجب تخبيرياً، والمفروض الإتيان بطرف، ومع الشكّ في الحرمة تجري البراءة.

وإن ترك الصّيّام في فعل ترك الإطعام، فالحرمة مشكوك فيها كذلك، لأنّه إن كان الإطعام واجباً تعيّنًا، فلا حرمة لترك الصّيّام.

فتحصّل الشكّ في الحرمة في صورتين، وإذا شكّ في ذلك جرت البراءة، ولا مجال لوجوب الإحتياط بالإتيان بالإطعام فيهما، ونتيجة جريان البراءة بلا معارض هو التخبير.

النظر فيه

إنّ ما ذكره في مسألة دوران الأمر بين الكلّي والأفراد، وبين الجنس والنوع، هو في الحقيقة نفس ما ذكره شيخه في الكفاية. والجواب هو:

صحيح أنّ النسبة هي نسبة الآباء والأبناء، والحيوانية الموجودة في الإنسان مغايرة مع الحيوانية الموجودة في الغنم، والإنسانية الموجودة في زيد غيرها الموجودة في عمرو، والحق أنّ الطبيعي موجود بوجود فرد. لكنّ كلّ هذا في مرحلة الوجود والتحقّق الخارجي، أمّا في مرحلة الإنشاء وجعل الحكم – وهي مرحلة التصرّف – تكون الحيوانية غير الناطقية وغير الصاهلية، ففي مرحلة الحكم يمكن للحاكم أن يجعل الجنس أو النوع موضوعاً لحكمه، وأن يجعله مطلقاً أو مقيداً بخصوصية.

وأما ما ذكره من حكم العقل بالإحتياط عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ففيه:

إنّه مع العلم بوجوب الإطعام ثمّ الشكّ في وجوب الصّوم، يدور أمر الإطعام بين التعيين والتخيير، بمعنى أنّه يشكّ في أنّ الإطعام هل هو مطلوب للمولى سواء أتى بالصّوم أو لا، أو أنّ المطلوب هو الإطعام في حال ترك الصّيّام؟

الحقيقة: إنّ أمر الإطعام مردّد بين التعيين والتخيير، فيوجد قدرٌ متيقّن وطرفان للشكّ، فالمتيقّن أنّ ترك الإطعام حرام، فإنّه إن كان واجباً تعييناً حرم تركه سواء أتى بالصّوم أو ترك، وإن كان تخييرياً حرم تركه مع ترك الصّوم. فترك الإطعام مع ترك الصّوم متيقّن الحرمة، ويقع الشكّ في موردين:

أحدهما: ترك الإطعام مع فعل الصّوم.

والثاني: ترك الصّيّام مع فعل الإطعام.

وإذا شكّ في الحرمة جرت البراءة.

والحاصل: إنّ المحرّم ترك الإطعام على كلّ تقدير، وفي ما سوى هذا الفرض تكون الحرمة مشكوكاً فيها، وهذا هو ميزان الإنحلال.

التحقيق في المقام والرأي المختار

إنّ العلم الإجمالي يكون مؤثراً فيما إذا دار الأمر بين الأمرين، ولم يكن قدر متيقن في البين، ولكن قد ظهر وجود القدر المتيقن، فالعلم منحلّ.

ولكنّ المختار هو:

إذا كان هناك جامع عرفي قابل لتعلّق التكليف به بحسب القاعدة، فإنّه مع تعلّق التكليف به يقيناً والشكّ في تقييده وإطلاقه، كما لو أمر بإطعام الحيوان – والحيوان جامع عرفي – وشكّ في أنّ المطلوب هو مطلق الحيوان أو خصوص الإنسان، فإنّ الأصل لا يجري في الإطلاق، لعدم الكلفة فيه، وإنّما يجري في طرف التقييد – وهو خصوصيّة الإنسان – بلا معارض، فينحلّ العلم حكماً. وهذا مقتضى مبنى الإقتضاء للعلم الإجمالي.

وأما قول أعيان القوم بالإنحلال الحقيقي، بأنّ يكون الجامع في هذا التقدير هو القدر المتيقن وإنّما الشكّ في القدر الزائد.

ففيه: ما ذكرناه في بحث الأقلّ والأكثر، من أنّ القدر المتيقن من تعلّق الحكم هو الجنس الموجود في ضمن الإنسان، وأما بالنسبة إلى الغنم والبقر، فإنّ أصل تعلّق الحكم به مشكوك فيه.

هذا بالنسبة إلى الأقلّ والأكثر، وحاصله: أنّه لا بدّ عقلاً من الإتيان بما تعلّق به التكليف، إمّا بنفسه وإمّا ببدله، كما في موارد قاعدة التجاوز مثلاً، ومتى لم يحرز الإمتثال بالإتيان بأحدهما، فإنّ قاعدة الإشتغال محكمة.

وهذه القاعدة محكمة كذلك في موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فإنّه مع العلم بتعلّق التكليف بالإطعام والشكّ في جعل الصيام عدلاً له، لو ترك الإطعام وأتى بالصيام، يشكّ في الفراغ، وقد تقدّم أنّ العقل يحكم بضرورة الإتيان بالمتعلّق أو بدله.

نعم، لو تمّ القول بأنّ متعلّق الوجوب في الواجب التخييري هو عنوان «أحدهما» مثلاً، فإنّه يكون العنوان القدر الواجب، ويشكّ في تقيده بالخصوصيّة، فتجري البراءة عن الخصوصيّة، وينحلّ العلم الإجمالي.

لكنّ المبنى غير تام، ثبوتاً وإثباتاً. كما ذكرنا في محله سابقاً.

إنتهى البحث ويتلوه التنبيهات.

تنبيهات

دوران الأمر

بين الأقلّ والأكثر

التنبيه الأول

هل الجزئية مخصوصة بحال الذكر أو مطلقة؟

لو وقع الشك بالنسبة إلى جزء من أجزاء المركب أو شرط من شرائط الواجب: بأنه هل هو جزء أو شرط مطلقاً أو في خصوص حال الذكر، وأنه مع النسيان ليس بشرط أو جزء، فما هو مقتضى القاعدة؟

وهذا بحث مهم له آثار فقهية، لأن من الواضح أن الكل ينتفي بانتفاء الجزء، والمشروط ينتفي بانتفاء الشرط، فإن كان الشرط أو الجزء مطلقاً، فسوف ينتفي الكل أو المشروط بانتفائه، سواء كان إنتفاؤه عن عمد أو نسيان، وإن كانت الجزئية أو الشرطية منوطة بالذكر، فإنه مع النسيان لا ينتفي الكل والمشروط.

ولا يخفى أن هذا البحث لا يختص بالذكر والنسيان، بل يطرح في الإضطرار والإكراه والإختيار أيضاً.

ثم إن هذا البحث مبني على مسألة أنه هل مع النسيان لجزء، يكون الشخص مكلفاً بالأجزاء الأخرى غير الجزء المنسي، أو لا يعقل تكليفه بها، أو أنه لو نسي الشرط، فهل يعقل تكليفه بالمشروط أو لا؟ ففي المسألة قولان.

القول الأول ودليله

قال الشيخ^(١٨٤) وأتباعه باستحالة التكليف بغير المنسي أو بالمشروط مع نسيان جزء أو شرط. ونتيجة ذلك هو الحكم بعدم إجراء العمل الفاقد للجزء أو للشرط.

ودليلهم على ذلك هو: إنّ التكليف يتوجّه دائماً إلى المخاطب الملتفت، ولولا الإلتفات فلا يعقل التكليف أصلاً، لأنّ الغرض من التكليف هو إيجاد الداعي للإمتثال والإنبعاث، وحيث لا يعقل الإنبعاث من غير الملتفت، فلا يعقل توجه التكليف إليه. وعليه، لا يمكن الحكم بإجزاء العمل الفاقد للشّرط أو الجزء.

القول الثاني

وقال صاحب الكفاية^(١٨٥) والميرزا وغيرهما، بالإمكان. واستدلوا بوجهين:

الوجه الأوّل للقول الثاني

إنّ الإشكال باستحالة توجيه الخطاب إلى الناسي أو لغويّته، إنّما يتوجّه إن كان المخاطب معنوياً بعنوان الناسي، ولكنّ يجوز توجيه الخطاب إليه بعنوان آخر ملازم له.

الإشكال على الوجه الأوّل

ويرد عليه – كما في المصباح^(١٨٦) – إنّ هذا مجرد فرض وهمي لا واقع له، لا سيّما وأنّ النسيان ليس له ميزان مضبوط ليفرض له عنوان ملازم، فإنّه يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان واختلاف متعلّقه من الأجزاء والشرائط، فكيف يمكن فرض عنوان يكون ملازماً للنسيان أينما تحقّق.

الوجه الثاني وهو الصحيح

أنّ يقال بأنّ التكليف بأركان الصلّاة متوجّه إلى عامّة المكلفين، أمّا بالنسبة إلى غيرها كالتشهد – مثلاً – فخاصّ بأهل الذكر، وأنّ من كان قد نسي التشهد مثلاً فهو مخاطب بالأركان. وهذا الوجه تام ثبوتاً، وإثباتاً أيضاً في الصلّاة، لقاعدة لا تعاد، فإشكال السيّد البروجردي^(١٨٧) عليه غير وارد.

وبعد أنّ تقرّر إمكان تكليف الناسي لجزء أو شرط بالمشروط وبقية الأجزاء، نقول: إنّ الإمكان بوحده لا يكفي، بل لابدّ من إقامة الدليل حتى يظهر أنّ الجزئية أو الشرطية مقيدة بحال الذكر أو هي مطلقة وهذا موضوع التنبيه.

فهنا صور أربع:

- ١ – أن يكون دليل الواجب – وهو الصلّاة – ودليل الجزء – وهو التشهد – مطلقين.
- ٢ – أن لا يكون شيء منهما مطلقاً.
- ٣ – أن يكون الأوّل مطلقاً والثاني مقيداً.
- ٤ – أن يكون عكس الثالث.

تفصيل أصل المطلب

١ – إنّ كان دليل الواجب ودليل الجزء هو الإجماع، أو كان الدليل فيهما لفظياً لكنّه مجملٌ أو مهملٌ. فالقاعدة هي الرجوع إلى مقتضى الأصل العملي.

(١٨٦) مصباح الأصول: ٤٦٠.

(١٨٧) الحاشية على كفاية الأصول ٢ / ٣٠١ – ٣٠٣.

٢- وإن كان الدليلان مطلقين. ففي هذه الصورة يقع التعارض بين إطلاق الدليلين، لدلالة دليل الواجب على وجوب غير التشهد على كل مكلف، فلو نسي التشهد وجب عليه البقية، ودلالة دليل الجزء على وجوب التشهد مطلقاً، فالصلاة بدون التشهد باطلة. ولكن هذا التعارض بدوي غير مستقر، لأن دليل الجزء ناظر إلى الكل، أما دليل الكل فغير ناظر إلى الجزء، فإذا أمر بمركب ثم أمر بإضافة شيء إليه، فإن الأمر الثاني يكون بمنزلة الحاكم والشارح للأمر الأول، فيجمع بين الإطلاقين، وتكون النتيجة تقيد إطلاق الواجب بغير الناسي.

٣- وإن كان دليل الواجب المركب غير مطلق ودليل الجزء مطلق. ففي هذه الصورة، يتقدم الإطلاق، وتكون الصلاة الفاقدة للجزء - التشهد - نسياناً باطلة.

٤- وإن كان دليل الواجب مطلقاً ودليل الجزء غير مطلق، فالصلاة واجبة سواء ترك التشهد نسياناً أو لا، والنتيجة وجوب الإتيان ببقية الأجزاء. هذا كله في مرحلة الكبرى.

وأما من حيث الصغرى، فهل يوجد الإطلاق أو لا؟

تارة: يكون الدليل القائم على الجزئية لبيئاً، فلا إطلاق، لانتفاء الموضوع. وأخرى: يكون الدليل لفظياً. وهذا على قسمين:

١- أن يكون الدليل على الجزئية والشرطية بصيغة الأمر.

٢- أن يكون بغير صيغة الأمر، كالخبر: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١٨٨) فهذا لسان الوضع، ويدل على إنتفاء الصلاة بانتفاء الفاتحة، فالإطلاق فيه منعقد، فلا صلاة بدون الفاتحة، سواء كان بسبب النسيان أو لا. وكذا في الشرط كالخبر: (من لم يقر صلته في صلاته فلا صلاة له)^(١٨٩). وبالجملة، فالصلاة باطلة إلا أن يقوم دليل آخر.

إنما الكلام فيما لو كان لسان الدليل بصيغة الأمر، كما لو ورد: «إذا جلست فتشهد...» فهذا بلسان الأمر، ولا إشكال في إعتبار القدرة في توجيه الأمر - وإن وقع الخلاف في أنه تعتبر القدرة بحكم العقل أو باقتضاء الخطاب نفسه - . وأن تكليف العاجز غير ميسر، والمفروض

(١٨٨) عوالى اللآلى ١ / ١٩٦.

(١٨٩) وسائل الشيعة ٤ / ٣١٣، الباب ٩ من أبواب القبلة، رقم: ٣.

كون المكلف هنا ناسياً، فهو غير قابل لتوجه الخطاب إليه، سواء كان الخطاب مطلقاً أو غير مطلق. إذن، لا يمكن الإطلاق.

بيانات لإثبات الإطلاق:

بيان الميرزا

قال المحقق النائيني^(١٩٠):

أولاً: إنّ الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط ليست مولوية بل هي إرشادية، وإعتبار القدرة على الإمتثال إنّما هو في الأوامر المولوية لا الإرشادية. وإذا ارتفع هذا المشكل صحّ القول بإطلاق مثل: «إذا جلست فتشهد»، وتكون النتيجة بطلان صلاة الناسي للتشهد.

لكنّ المهمّ هو وجه حمل تلك الأوامر على الإرشادية، وقد ذكر لذلك وجهان:

الوجه الأوّل: إنّ لو كان الأمر بالجزء أو الشرط مولويّاً، لكان المكلف به واجباً في واجب، فينقطع علاقة الكليّة والجزئيّة وعلاقة الشرطيّة والمشروطيّة. وهذا باطل بالضرورة من الفقه. **والوجه الثاني:** إنّ وزان الأوامر والنواهي في العبادات وزان الأمر والنواهي في المعاملات، فكما أنّ الأمر بالموالاة بين الإيجاب والقبول والنهي عن الغرر، إرشادٌ إلى الشرطيّة والمانعيّة وليس مولويّاً، كذلك الأوامر والنواهي المتعلقة بالعبادات المركّبة.

وثانياً: إنّ الأوامر المتعلقة بأجزاء المركّب إنّما هي تفصيلٌ للمركّب، فالشارع بعد أن أمر بالصلاة، وهي مركبة من التكبير والقيام والركوع والسجود والتشهد، أمر بكلّ من تلك الأجزاء على نحو التفصيل، فليست بأوامر أخرى غير الأمر بالمركّب. وعليه، فكما أنّ الصلاة منوطة بالقدرة، كذلك الأجزاء التي ورد الأمر بها واحداً واحداً، فهي منوطة بالقدرة. ولما كان الناسي عاجزاً عن الإمتثال بالنسبة إلى التشهد، فإنّ المركّب يسقط عنه، وتكون الصلاة باطلة. وتحصل من ذلك عدم الفرق بين ما إذا كان دليل الجزئيّة أو الشرطيّة بصيغة الأمر أو غيرها، فإنّ الجزئيّة أو الشرطيّة مطلقة، والمركّب ينتفي بانتفاء جزئه والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه.

بيان العراقي

وقال المحقق العراقي^(١٩١): بأنّ الدليل — سواء كان بلسان الأمر أو بلسان آخر — يدلّ على الجزئيّة أو الشرطيّة المطلقة، وتكون النتيجة بطلان المركّب بفقد الجزء أو الشرط على أثر النسيان، وذلك لوجهين:

(١٩٠) أجود التقريرات ٣ / ٥٢٠ - ٥٢١.

(١٩١) نهاية الأفكار ٣ / ٤٢٠ - ٤٢١.

الأول: إن أدلة الأجزاء – وكذا الشرائط – لها ظهوران، أحدهما: في التكليف، والآخر: في الوضع.

ثم إن الأحكام العقلية منها ضرورية ومنها نظرية. ولما كانت الضرورية حافة بالكلام، فإنها تكون قرينة على سقوط ظاهر الكلام من أصله. أما النظرية – المحتاجة إلى النظر والإستدلال – فإن حكمها حكم القرينة المنفصلة، فلا يسقط أصل الظهور وإنما تسقط حجية الظاهر.

وفيما نحن فيه، فإن إعتبار القدرة على الإمتثال وأنّ الناسي لا يعقل توجه الخطاب إليه، من الأحكام العقلية النظرية – لا من الضرورية – لأنه يحتاج إلى النظر والاستدلال، وليس في الوضوح كبطلان إجتماع الضدين، وعلى هذا، فإنّ ظهور «تشهد» في المولوية يسقط حجية، وأما أصل الظهور، فباق. فهو ظاهر في الحكم الوضعي – الجزئية – وحينئذ، يكون مطلقاً. وعليه، تكون الصلاة الفاقدة للتشهد عن النسيان باطلة.

والثاني: إن كل أمر مثل «تشهد» ففيه مادة وهيئة كما هو واضح، وكلّ منهما مطلق. فإذا قال «تشهد» دلّ من حيث المادة على مطلوبية التشهد في كل حال، ودلّ من حيث الهيئة – وهي صيغة الأمر – على الوجوب، وهو مطلق ولا قيد له. لكنّ دليل قبح تكليف الناسي يقيد مدلول الهيئة، دون المادة، وحينئذ، يسقط الطلب في حال النسيان. أما الحكم الوضعي – وهو الجزئية – المتعلق بالمادة، فيكون باقياً على إطلاقه.

بيان الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني^(١٩٢): إنّ الشارع في مقام الشارعية، لا في مقام بيان الواقع، فلما قال: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أراد بيان الحكم الوضعي. أي: إن فاتحة الكتاب جزء من أجزاء المأمور به الذي تعلّق به الغرض. وهو الصلاة، نعم. لو كان يريد بيان الغرض، فالغرض يمكن أن يكون مطلقاً، أي: إنه موجود في مورد الناسي والذاكر معاً.

المناقشة

أجاب الأستاذ: صحيح أنّ المولى في مقام بيان أجزاء المأمور به، لكنّ قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» المشتمل على النفي والإستثناء، ظاهر في دوران الصلاة وجوداً وعدمياً مدار

الفاتحة، فإذا انتفت الفاتحة انتفت الصلّاة، وهذا ليس إلاّ الجزئية المطلقة للفاتحة بالنسبة إلى الصلّاة.

التحقيق في المقام

تارةً: نقول بتبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقيّة في الحجية، وأخرى لا نقول. إنّه لا ريب في أنّ اللازم تابع للملزم في عالم الثبوت. أمّا في عالم الإثبات فكذلك، فإذا قام الدليل على النار كان دليلاً على الحرارة أيضاً. إنّما الكلام في مرحلة الحجية، بأنّه لو سقط الدليل القائم على الملزم أو اللازم عن الحجية تسقط دلالاته على حجة الآخر أو لا؟ والوجهان المتقدمان عن المحقق العراقي مبنيان على هذا البحث.

إنّه يكشف الأمر بالصلّاة عن جزئية التشهد، فالدلالة على جزئيته تابعة لدلالة الأمر بالصلّاة، فلو سقط الأمر عن الحجية، هل تسقط جزئية التشهد؟ مثلاً: لو سقط الدليل على طلوع الشمس هل تبقى الحجة على وجود النهار؟

إن كانت الحجية للآزم باقية، تمّ ما ذكر العراقي في المقام. لكنّ التحقيق خلاف ذلك. وعليه، فإذا سقط الأمر عن الحجية بسبب النسيان، من جهة عدم إمكان تكليف العاجز، كانت الجزئية أيضاً ساقطة ولا حجة عليها. هذا بالنسبة إلى الوجه الأوّل في كلام المحقق العراقي.

وأما الثاني، وهو بقاء إطلاق المادة بعد سقوط إطلاق الهيئة وحاصله: إنّ مدلول الهيئة هو الطلب الوجوبي، وهو مقيد بالقدرة عقلاً، والناسي عاجز، فلا طلب بالنسبة إليه. لكنّ المادة — وهي التشهد — غير منوطة بالقدرة، فالإطلاق فيها باق. ففيه: إنّه لا طريق إلى جزئية التشهد إلاّ الأمر، وعليه، فإنّ إطلاق المادة متفرّع على إطلاق الهيئة، وإذا سقط إطلاق الهيئة سقط إطلاق المادة.

وتلخص: سقوط الوجهين على أساس تبعية اللازم للملزم في الحجية وجوداً وعدمًا. وأما بالنسبة إلى كلام المحقق الميرزا — من أنّ الأوامر والنواهي في الأجزاء إرشاد إلى الجزئية والمانعية، وفي الشرائط إرشاد إلى الشرطية وهو مبنى العراقي والخوئي أيضاً، فكلاًهما أحكام وضعيّة منسلخة عن التكليف، فكأنّه بقوله: «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» يريد أنّ الفاتحة

جزءٌ من الصلّاة، فهي لبّاً جملةٌ خبريّةٌ – فإنّ المرجع في مثل هذه الموارد هو العرف والإرتكاز العرفي والقواعد مع لحاظ الخصوصيّات.

إنّ «التشهُد» فيه مادّةٌ وهيئةٌ، ومدلول الهيئة دائماً هو الطلب، فما البرهان على انسلاخها عن مدلولها في خصوص هذه الموارد؟

إنّه في العرف، عندما يطلب صنع معجون فيؤمر بأجزائه، فإنّ الأمر بكلّ واحد يكشف عن أنّ الأمر به ليس استقلالياً. هذا المقدار صحيح، وأمّا أنّ لا يدلّ على الطلب أصلاً، فما هو البرهان على ذلك؟

والحاصل: إنّ التكليف موجود، لكن لا بنحو الإستقلال بل بنحو الضمنيّة للمركّب. هذا صحيح، وأمّا أنّ يدلّ على الضمنيّة والجزئيّة فقط، ولا دلالة على المطلوبيّة فمن أين؟ ويشهد بذلك ما ذكره المحقّق الميرزا في الوجه الآخر، من أنّ الأمر بكلّ جزء أمرٌ بقطعة من المركّب، فهي أوامر تفصيليّة لما دلّ عليه الأمر بالكلّ على وجه الإجمال.

ثمّ إنّ القائلين بالإرشاديّة متفقون على أنّ الجزئيّة والشرطيّة ليست ممّا يقبل الجعل بالإستقلال، بل من الأمور الإنتزاعيّة، فالجزئيّة تنتزع من الأمر المتوجّه إلى الجزء، وهكذا الشرطيّة، وقد صرّحوا بذلك في بحث البراءة، كما لا يخفى على من يراجع التقارير في مفاد حديث الرّفْع. وصرّح المحقّق العراقي بأنّ الأمر بالجزء إرشاد، أي: أنّه يكشف عن تعلق الأمر بالجزء في ضمن الكلّ، ومن المعلوم أنّ الكاشف لا يمكن أن يكون أوسع دائرةً من المنكشف، ولمّا لم يكن للمنكشف إطلاقٌ ليشمل الناسي، كيف يمكن أن يكون للكاشف إطلاقٌ يشمله؟

وبعد هذا نقول:

إنّ الوجوه التي ذكرت إن لم تكن دليلاً على نفي الإطلاق وتقيّد الأمر بالذاكر، فلا أقلّ من صلاحيتها لأن تكون ما يحتمل القرينيّة والصارفيّة، فلا ينعقد الإطلاق.

خلاصة الكلام:

وتلخصّ أنّه: إن كان دليل المركّب ودليل الجزء مطلقين، فلا كلام في بطلان الصلّاة الفاقدة للتشهُد.

وكذا إن كان دليل الجزء مطلقاً دون دليل الكلّ.

وإن كان دليل الكلّ مطلقاً دون دليل الجزء، فالصلّاة الفاقدة للجزء صحيحة، لأنّ القدر المتيقّن من جزئيّة الجزء حال الذكر، إن كان الخطاب بصيغة الأمر.

الصورة الرابعة

وهي عدم الإطلاق لا للكُلِّ ولا للجزء، فما هو مقتضى القاعدة من جهة الأصول العملية؟
تارة: يكون متعلق التكليف هو الفرد، وأخرى هو الطبيعي.

في الأول: كما لو أمر بالإمساك يوماً، فنسي الإمساك ساعة، فهل يجب الإمساك في بقية النهار
أو لا؟ المفروض عدم الإطلاق، وعدم الدليل الخاص على وجوب الإمساك، وتصل النوبة إلى
الأصل، وهو في الدرجة الأولى: الإستصحاب. أي: أصالة عدم تعلق التكليف بما بقي من
النهار.

ويتلخص: جريان أصالة عدم الوجوب.

وهذا الإستصحاب مقدّم على البراءة بالحكومة.

ولو تنزّلنا عن الإستصحاب تصل النوبة إلى البراءة الشرعية، لحديث الرّفْع، ثمّ العقليّة، لقاعدة
قبح العقاب بلا بيان.

وفي الثاني: كأن يكون الأمر بالإتيان بالصّلاة بين الحدين، فنسي جزءاً أو اضطرّ إلى تركه، فهل
يجب إعادة العمل أو لا؟

المفروض عدم الإطلاق وعدم الدليل بالخصوص.

فإن قلنا: باستحالة تكليف الناسي، فلا يكفّ بالباقي، بل لابدّ من إعادة العمل، وذلك لحكم العقل
بلزوم حفظ الأغراض الإلزاميّة للمولى وتحصيلها، لأننا على يقين من أنّ للشارع من هذا الحكم
غرضاً، ونشكّ في محصلية العمل الفاقد للجزء، فيلزم إعادة العمل، فالأصل الجاري هنا هو
الإشتغال.

وإن قلنا: بإمكان تكليف الناسي بغير المنسي، رجع الشك إلى مقتضى الأصل في دوران الأمر
بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيين، وذلك لليقين بواجب في العهدة، مع الشكّ في أنّ الجزئية للتشهد
مقيّدة بحال الذكر أو مطلقة؟ فإن كانت مقيّدة، وجب ما بقي، وإن كانت مطلقة، فالواجب كلّ
العمل. فالمورد من صغريات تلك الكبرى، والأصل هو البراءة.

هذا تمام الكلام في التنبيه الأول.

التنبیه الثاني

في حكم الزيادة والنقيصة في الأجزاء

لا يخفى أنّ المركّبات الشرعيّة — كالصلّاة — مركّبة من حقائق متباينة قد حصل التركيب الإعتباري فيها، فيقع البحث في حكم الزيادة والنقيصة في أجزاء المركّب. وكلّ منهما تارة: يكون عن عمد، وأخرى: عن سهو.

وتفصيل ذلك في أربعة مقامات، إذ يبحثُ حول كلّ من الموضوع والحكم في مقامين. في المقام الأوّل:

١ — هل يعقل تحقّق الزيادة في المركّب الإعتباري؟

٢ — بأيّ شيء تتحقّق الزيادة؟

وفي المقام الثاني:

١ — ما هو حكم الزيادة بحسب القاعدة؟

٢ — ما هو حكم الزيادة بحسب النصوص؟

البحث الموضوعي:

١ — هل يعقل تحقّق الزيادة في المركّب الإعتباري؟

قيل:

لا يعقل. وذلك: لأنّ أجزاء المركّب لا تكون مهملةً بالنسبة إلى الزائد، فإمّا هي لا بشرط عن الزائد وإمّا هي بشرط لا.

فإنّ كان الركوع — مثلاً — بشرط لا عن الزيادة، فإنّ الزيادة محال، لرجوع الزيادة إلى النقيصة، لأنّ الجزء هو الركوع بشرط عدم الزيادة، فكان الجزء مقيداً ومشروطاً بقيد عدم

الزيادة، وكلّ مقيد ينتفي بانتفاء قيده، وكلّ مشروط ينتفي بانتفاء شرطه، فوَقعت النقيصة لا الزيادة.

وإن كان الركوع لا بشرط عن الزيادة، أي إنّ الركوع قد اعتبر في المركب مطلقاً من حيث الزيادة وعدمها، فإنّ اللابشرط يجتمع مع ألف شرط، ويصدق على كلّ من الأفراد صدقاً حقيقياً. فالركوع اللابشرط عن الزيادة يصدق مع الركوع الواحد ومع الركوع عشر مرّات، فالزيادة مستحيلة، لأنّها ترجع إلى النقيصة، وهما ضدّان لا يجتمعان.

الجواب عن دليل العدم:

وقد أجاب الميرزا^(١٩٣) وغيره عن هذا الإستدلال بوجهين:

الأوّل:

إنّ هذا الإستدلال عقلي، والخطابات العرفيّة ملقاة إلى العرف العام، فنحن تابعون للعرف في تشخيص موضوعات الخطابات، لا للعقل، والعرف يرى تحقّق الزيادة بالإتيان بالوجود الثاني للجزء.

وفيه تأمل

لأنّه وإنّ كان المرجع هو العرف، لكن العرف الفاهم الدقيق الذي يفهم انتفاء المقيد بانتفاء القيد والمشروط بانتفاء الشرط، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه إذا شرح وبُيّن للعرف فهمه وحكم بالإستحالة.

وعلى الجملة، إن كان المتبّع نظر العرف حتى في مثل هذه القضايا العقلية البرهانية، تمّ الجواب وإلا فهو غير تام.

مثلاً: العقل يرى أنّ البخار هو الماء، لكنّ العرف يرى أنّ الماء غير البخار، وفي مثله يتبّع نظر العرف لا العلم والعقل، أمّا لو شرح الموضوع للعرف وأدركه، فإنّ المناط هو نظر العرف الدقيق. وما نحن فيه من هذا القبيل.

الثاني:

إنّ ما ذكر إنّما يتمُّ لو كان متعلّق إعتبار الجزئية هو الطبيعيّ اللابشرط عن الوحدة والتعدّد، لكنّ المتعلّق هو صرف الوجود، وهو يتحقّق بتحقيق الوجود الأوّل كما هو واضح، فإذا تحقّق، حصل الإنطباق قهراً ووقع الإجزاء عقلاً، فيكون الوجود الثاني زائداً.

وهذا الجواب هو الصحيح.

٢- بماذا تتحقّق الزيادة؟

إنّ تحقّق الزيادة في المركّبات الخارجيّة لا يتوقّف على القصد والإعتبار كما لا يخفى، فهل الأمر في المركّب الإعتباري كذلك؟ كلا، بل الزيادة إنّما تتحقّق بالقصد، لأنّ المركّب نفسه إعتباري، فلو زاد في الصلّة قراءة بقصد الجزئية صدقت الزيادة وإلّا لم تصدق. هذا بحسب الفهم العرفي.

نعم، قد ورد التعبير بالزيادة في النصّ الوارد في سجدة العزائم، إذ قال عليه السّلام: (لا تقرّ في المكتوبة بشيء من العزائم فإنّ السجود زيادة في المكتوبة)^(١٩٤) أي: وإن كانت السجدة سهوية. وقد اعتبر الفقهاء ذلك أيضاً في الركوع الزائد بالأولوية، فحكموا ببطلان الصلّة كذلك. إنّما الكلام في غير هذين الموردين، فهل يحكم ببطلان الصلّة؟

البحث الحكمي

بعد أن تقرّر أنّ القاعدة العرفيّة عدم صدق الزيادة مع عدم قصد الجزئية — هذه القاعدة التي خصّصت بسجدة العزيمة نصّاً والركوع بالأولوية — هل يحكم ببطلان صلاة من زاد في صلّاته لا بقصد الجزئية؟ هنا مقامان:

١- في حكم الزيادة بحسب القاعدة

تارة: تقع الزيادة في الركن، وأخرى: في غير الركن. وعلى كلّ تقدير، تارة: هي عن عمد، وأخرى: عن سهو. وأيضاً: تارة المركّب توصلي، وأخرى: تعبدي. واعلم أنّ المبنى في الزيادة مطلقاً — ركناً أو غير ركن، عمداً أو سهواً — هو المختار في بحث الأقلّ والأكثر، لأنّ البحث يعود إلى أنّ هل هذا المركّب الإعتباري مقيد بعدم الزيادة عليه أو لا؟ مشروط بعدم زيادة شيء عليه أو هو لا بشرط؟

(١٩٤) وسائل الشريعة ٦ / ١٠٥، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلّة، رقم: ١.

وبعبارة أخرى: هل للزيادة مانعية أو لا؟ إن كان لها المانعية، فالمركب مقيد بعدمها، وإلا فهو لا بشرط.

وهذا الأقل والأكثر إرتباطي، إن الأقل هو اللابشرط بالنسبة إلى عدم الزيادة، والواجب بشرط عدم الزيادة هو الأكثر. هذا صغرى البحث.

وأما الكبرى — أي الأقل والأكثر الإرتباطيان — ففيها ثلاثة مسالك:

١ — الإشتغال. وعليه، فالحكم هو البطلان.

٢ — البراءة عقلاً وشرعاً.

٣ — البراءة شرعاً والإشتغال عقلاً. وهو مختار صاحب الكفاية.

وحيث، يقع البحث عن إنطباق الكبرى على الصغرى.

ولا يخفى أن كون المسألة من صغريات تلك الكبرى، إنما هو بناءً على إمكان الزيادة في المركب الإعتباري وإلا فلا صغروية.

وعلى المختار في الكبرى، فالحكم هو صحة هذه الصلاة، سواء كانت الزيادة عن عمد أو سهو، وسواء كان ركناً أو لا. هذا مقتضى القاعدة.

إلا أن في العبادات بحثاً إضافياً، لأن العبادة متوقفة على قصد القربة، وهذا إنما يتحقق بقصد الأمر، فلو اعتقد أنه قد أمر بركوعين — مع أنه في الواقع ركوع واحد — فجاء بالصلاة بركوعين، فما هو مقتضى القاعدة؟

تارة: يقصد في عمله الأمر الواقعي، إلا أنه قد أخطأ في عقيدته، فالعمل صحيح بمقتضى القاعدة، لأن الزيادة غير مانعة، وقد أتى بالعمل واجداً للشرائط والأجزاء وفاقداً للموانع. وأخرى: يعتقد أن الركوع الواجب في الصلاة واحد، فيقصد الأمر به، لكن يأتي بركوعين تشريعاً، فهنا وجهان:

تارة: يقال بأن التشريع مفسد للعبادة مطلقاً — سواء في الأمر أو في تطبيق الأمر — فالصلاة باطلة. وأخرى: يقال بمفسدية التشريع في أصل الأمر، بأن يأتي بالعبادة بداعي أمر غير موجود، فالبطلان، لكون العمل فاقداً للأمر. وأما لو أتى بالعمل بداعي الأمر الواقعي معتقداً بتعلقه بركوعين، فهو غير باطل.

هذا تمام الكلام في حكم الزيادة بحسب القاعدة.

٢- حكم الزيادة بحسب النصوص

وأما بحسب النصوص، فإنها على قسمين في خصوص الصلاة، منها: ما يدلّ على البطلان بالزيادة مطلقاً، كقوله عليه السلام: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)^(١٩٥). ومنها ما ورد بعنوان قولهم عليهم السلام: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود)^(١٩٦).

الكلام في حديث لا تعاد

ويقع البحث في حديث «لا تعاد» في جهات:

(الجهة الأولى) هل هو مختصّ بالنقيصة أو أعم منها ومن الزيادة؟

هنا وجهان:

الأول: إنّ الحديث مختصّ بنقص الجزء أو الشرط، لأنّ الطهور والقبلة والوقت لا تقبل التعدّد، فلا يصدق الزيادة فيها، وتقبل النقيصة، وهذا هو المراد.

الثاني: إنّ مدلول الحديث أعمّ من الزيادة والنقيصة، لعدم وجود كلمة «النقص» فيه، وكون الثلاثة لا تقبل الزيادة لا يوجب الإختصاص. فمعنى الحديث: أنّ الإخلال في الأجزاء والشرائط في غير الأركان لا يوجب البطلان، وأما فيها فهو موجب للبطلان.

(الجهة الثانية) في النسبة بين الحديث وأدلة الأجزاء والشرائط.

إنّ النسبة هي الحكومة، لوجود ضابطة الحكومة هنا، وهي أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر، فالناظر هو الحاكم. أو أن يكون الدليلان بحيث يكون أحدهما بقطع النظر عن الآخر فاقداً للموضوع، فالفاقد يكون هو الحاكم والواجد للموضوع هو المحكوم.

ومن الواضح إنطباق الضابطة على الحديث، فهو الحاكم، فإنّه ناظر إلى تلك الأدلة ولولاها يكون لغواً.

(الجهة الثالثة) في النسبة بين الحديث وحديث: من زاد في صلاته فعليه الإعادة.

(١٩٥) وسائل الشريعة ٨ / ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، رقم: ٢.

(١٩٦) وسائل الشريعة ١ / ٣٧٢ - ٣٨٣، الباب ٣ من أبواب الوضوء، رقم: ٨.

فإنّ حديث (من زاد) ظاهر في مانعيّة الزيادة، لكن حديث (لا تعاد) يقول بعدم الإعادة، لأنّ الزيادة ليست من الخمس. لكنّ حديث من زاد موضوعه «الزيادة» وهو مطلق بالنسبة إلى الأركان وغير الأركان، والسّهو والعمد، فهو من جهة أخصّ ومن جهة أعم، وحيث «لا تعاد» يختصّ بغير العمد – السّهو أو السّهو والجهل عن قصور معاً؟ المشهور: الإختصاص بالسّهو والنسيان. وجماعة على عمومه للجاهل القاصر، لكنّه أعم من الزيادة والنقيصة. فالنسبة العموم من وجه.

لكن لا تعارض بينهما في الزيادة العمديّة ركناً أو غير ركن.

وتلخص: بطلان الزيادة العمديّة مطلقاً، بالنصّ وبالقاعدة.

لكنّ الإشكال فيما لو زاد في غير الأركان، فعموم (من زاد في صلاته) شامل له ويوجب البطلان، لكنّ عقد المستثنى منه في (لا تعاد) يفيد أنّ الإخلال بالزيادة عن سهو غير مضر، فالنسبة العموم من وجه، ومقتضى القاعدة التسايط.

لكن تقدّم أنّ لا تعاد حاكم، ومن المعلوم تقدّم النصّ على القاعدة الأوليّة التي اقتضت البطلان في كلّ زيادة.

وتحصّل:

إنّ مقتضى (لا تعاد) هو أنّ الصلّاة لا تعاد بالإخلال في أجزائها وشرائطها إلاّ في الخمسة، وحيث أنّ الزيادة – بمقتضى (من زاد في صلاته) – إخلالٌ أيضاً، إلاّ أنّه بمقتضى (لا تعاد) لا يوجب الإعادة، لحكومته على (من زاد)، لأنّه ليس من الخمسة، غير أنّ ثلاثة من الخمسة لا يتصور فيها الزيادة.

فإن كانت الزيادة عمديّة، بطلت الصلّاة ركناً أو غير ركن، وإن كانت غير عمديّة، بطلت إن كانت في الركن وهو الركوع والسجود.

رأي الإصفهاني

وذكر المحقق الإصفهاني أنّ مقتضى الأخبار: عدم مبطلية الزيادة غير العمديّة في الأركان. ثمّ أمر بالتأمّل^(١٩٧). وتوضيح كلامه هو:

إنّ ظاهر الأمر بالإعادة إن ترك جزءاً عن سهو، هو ترك جميع أجزاء المركّب، أي: بطلان الصلّاة، لأنّ «لا تعاد» يشتمل على نفي وإثبات، فهو ناف بالنسبة إلى غير الخمسة ومثبت

بالنسبة إليها، فهو يدلّ على وجوب الإعادة بالنسبة إلى الخمسة، ومن المعلوم أنّ ليس الإعادة من فعل الخمسة، فهي لا محالة من تركها ونقصانها. فيكون حاصل الحديث: أنه لو ترك شيء من الخمسة سهواً وجب إعادة الصلّة، ولا تعاد لو ترك شيء من غير الخمسة. هذا مطلب. ومطلب آخر هو: إنّ ظاهر (لا تعاد) نفي الإعادة بالنسبة إلى مطلق الأجزاء، سواء الجزء الوجودي أو العدمي، مثل عدم الصلّة فيما لا يؤكل لحمه وعدم التكلم وعدم القهقهة. ومن الأجزاء العدمية: «عدم الزيادة»، فهو جزء عدمي للصلّة، يعمّه إطلاق لا تعاد، ويدلّ على عدم وجوب إعادة الصلّة بسبب انعدام هذا الجزء وهو «عدم الزيادة»، أي بسبب وقوع الزيادة في الصلّة.

وبقي الحديث يدلّ على بطلان الصلّة بنقص الأركان الخمسة.

النظر فيه:

والجواب هو: إنه ليس ظاهر الحديث الفعل أو الترك حتى يؤخذ بإطلاقه من هذه الجهة، بل إنه ظاهر في «الإخلال» أي: لا تعاد الصلّة بحدوث الإخلال فيها، إلا إذا وقع في الخمسة، أي: زيادة أو نقيصة، فهي لا تعاد لو وقع الإخلال في شيء من أجزائها أو شرائطها أو موانعها، إلا إذا وقع في الخمسة، فإنّ الإخلال فيها زيادةً لها أو نقيصة لها يوجب بطلان الصلّة، عمداً كان أو سهواً.

والحاصل: إنّ المتعلّق هو «الإخلال» لا «الفعل» أو «الترك»، فهو يوجب البطلان في الخمسة زيادةً ونقيصةً عمداً أو سهواً، وإن كانت الزيادة غير متصورة في ثلاثة من الخمسة. ولعلّ ما ذكرنا هو السرّ في الأمر (بالتأمّل).

هذا كلّه في الصلّة.

وأما في غير الصلّة من المركّبات الإعتباريّة كالحج مثلاً، فقد تقدّم أنّ مقتضى الأصل — لولا الدليل — هو عدم البطلان بالزيادة السّهويّة، فلو زاد في الطواف، لم تكن الزيادة مانعةً عن صحّته، إلا إذا تمّ الخبر: (الطواف بالبيت صلاة) سنداً، بأن يكون عمل الأصحاب جابراً له. وهو محلّ الكلام صغرى وكبرى، فيؤخذ بإطلاقه ويرتّب على الطواف كلّ أحكام الصلّة. وأما بالنظر إلى نصوص الطواف، فإنّ الزيادة العمديّة فيه مبطلّة، وأما السّهويّة، فإن كان قد اجتاز الحجر ولم يبلغ الركن، فالطواف صحيح، وإن اجتاز الركن أيضاً، تخيّر بين إلغاء الزيادة، والطواف محكوم بالصحة، أو جعلها جزءاً من الطواف الثاني.

ولو زاد في السعي كان حكمه حكم الطواف.

الإستصحاب

بقي الكلام في أنه هل يمكن التمسك بالإستصحاب لرفع مانعية الزيادة في الصلاة أو لا يمكن؟

تقريبات الإستصحاب والكلام عليها

وقد ذكرنا لتقريب الإستصحاب هنا وجوهاً، نذكرها ونتكلم عليها باختصار:

الأول:

أن يستصحب «الوجوب» الجامع بين الوجوب النفسي المتعلق بكلّ الأجزاء، والوجوب الغيري المتعلق بكلّ فرد فرد من الأجزاء، بأن يقال: إنه لما تعذر أحد الأجزاء، فلا شك في إنتفاء الوجوب عن البقية من حيث النفسية، لفرض تعلّقه بالكلّ وقد زال يقيناً، ولكنّ الشكّ في بقاءه بالنظر إلى الوجوب الغيري لها موجود، فيستصحب الجامع.

الإشكال عليه

ويرد عليه وجوه من الإشكال، ويكفي منها عدم اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري. وأمّا الوجوب النفسي، فقد ارتفع يقيناً. هذا أولاً. وثانياً: سلّمنا، لكنّ هذا الإستصحاب لا أثر له، لأنّ الوجوب الغيري لا يستتبع إشتغال الذمّة ولا يُستحق عليه العقاب.

الثاني:

أنّ يستصحب الوجوب الجامع بين الإستقلالي والضمّني، بأن يقال: قد كانت الأجزاء الباقية واجبةً بالوجوب الضمّني، ومع الشكّ في بقاء هذا الوجوب — بعد ارتفاع الوجوب الإستقلالي — يكون الإستصحاب جارياً.

الإشكال عليه

ويرد عليه كذلك توقّفه على أن يكون كلّ جزء واجباً بالوجوب الضمّني، وهذا خلاف التحقيق. وعلى فرض التسليم، فإنّه من موارد ما لا يجري فيه الإستصحاب من أقسام إستصحاب الكلّي. فتدبرّ.

الثالث:

أن يستصحب التكليف بالصلاة، فإنها قبل تعذر الجزء كانت واجبة، فيشك بعده في زوال الوجوب فيستصحب.

الإشكال عليه

إن «الوجوب» و«التكليف» من الأمور ذات التعلق – لا بمعنى أنه من العوارض كما في كلمات بعض الأكابر – أي: أن ذاتها التعلق بالغير، فلا معنى لاستصحاب الوجوب بدون المتعلق، فلا محالة يرجع الأمر إلى الأجزاء ويعود الإشكال.

الرابع:

أن يستصحب الوجوب الاستقلالي المتعلق بالمركب، فإنه بعد تعذر أحد أجزائه يشك في بقائه، فيجري الاستصحاب ويحكم بوجوب الأجزاء الباقية.

الإشكال عليه

إن هذا الاستصحاب يتوقف على أن لا يكون الجزء المتعذر من الأجزاء المقومة للمركب، وإلا، فالموضوع متغير فلا يجري الاستصحاب. ونحن لا طريق عندنا لاستكشاف ذلك.

وتلخص: عدم تامة الاستصحاب في المقام.

وهذا تمام الكلام في الزيادة.

الكلام في نقصان الجزء أو الشرط

١- مقتضى القاعدة:

أما لو نقص جزء أو شرط، فإن مقتضى الأصل بطلان الصلاة – عكس الزيادة – ، لأن الناقص إن لم يكن جزءاً أو شرطاً، فهذا خلف، لمفروض الكلام، وإن كان جزءاً أو شرطاً، فإن الكل ينتفي بانتفاء الجزء، والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه.

٢- مقتضى النصوص

أما إن كان النقص عمدياً، فالبطلان بلا كلام.

وأما إن كان سهوياً، فإن حديث (لا تعاد) أفاد التفصيل بين الأركان وغيرها. ففي الأركان البطلان وفي غيرها الصحة.

ثمّ إنّ ما ذكرناه في التنبيه الأوّل آت هنا، لأنّ دليل الجزء أو الشرط إنّ كان مطلقاً بالنسبة إلى العمد والسهو، فالبطلان، وإلاّ فلا بطلان في صورة السهو، فلا تصل النوبة إلى قاعدة لا تعاد، بل الدليل نفسه يقتضي الصحّة بإطلاقه.

ومع عدم الإطلاق، فإنّ أمكن الأمر ببقية الأجزاء، فالأصل الجاري عند الشك هو البراءة، وإن كان غير ممكن، فالإشتغال، للشك في وفاء المأتي به للمأمور به. هذا بالنسبة إلى الصلّاة.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الحج، ولا بدّ من لحاظ النصّ الخاصّ. وأمّا النقص السهوي في الطواف، فالنصوص تدلّ على أنّه إنّ تذكر في المحلّ أتى به، وإنّ تذكر في أثناء السعي قطع ورجع وأتمّ الطواف، ثمّ رجع لإتمام السعي، وإنّ تذكر بعد السعي، عاد ورفع نقيصة الطواف، وإنّ رجع إلى أهله، فإنّ أمكنه الإتيان بنفسه فهو وإلاّ إستتاب. وحكم السعي حكم الطواف. هذا تمام التنبيه الثاني.

التنبيه الثالث

لو تعذرّ جزء أو شرطٌ فما حكم الباقي والمشروط؟

١- مقتضى القاعدة

أمّا على القاعدة، فقد تقدّم في التنبيه الأوّل، حيث قلنا بأنّ البحث أعمّ من نسيان الجزء والشرط أو الإكراه والإضطرار.

٢- مقتضى الأصل العملي

ذهب الشيخ^(١٩٨) إلى أنّه مع تعذرّ الجزء أو الشرط، تجري البراءة عن الباقي والمشروط. وقال بعضهم بجريان الإستصحاب.

لكنّ هذا الإستصحاب من القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي. وتمسك صاحب الكفاية^(١٩٩) بحديث الرّفّع، وأنّ نسبة هذا الحديث إلى أدلّة الأجزاء والشرائط نسبة الإستثناء، فهو يجري في نسيان الجزء، وحينئذ، يكون مقتضى الأدلّة الأوّليّة وجوب الباقي.

والجواب: هو إنّ جزئيّة الأجزاء إنّ كانت مجعولةً بالإستقلال حتى وصل إلى التشهد فنسأه، أمكن رفعها بالحديث وبقي الباقي. لكنّ الصحيح أنّ جزئيّة الأجزاء - كلّ واحد منها - مجعولةٌ بالأمر المتعلّق بالكلّ، وإذا كان الوضع هكذا فالرّفّع كذلك، ولا يبقى الأمر بالنسبة إلى الباقي.

٣- مقتضى النصوص:

هل يمكن التمسك بقاعدة الميسور ونحوه قبل الرجوع إلى الأصل العملي؟

(١٩٨) فرائد الأصول ٢ / ٣٨٧.

(١٩٩) كفاية الأصول: ٣٦٨.

الكلام في قاعدة الميسور

هنا ثلاثة روايات وهذه ألفاظها:

- ١- إذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم.
 - ٢- ما لا يدرك كله لا يترك كله.
 - ٣- الميسور لا يسقط بالمعسور.
- وقد وقع الكلام فيها سنداً ودلالةً:

الرواية الأولى

لا توجد إلا في كتاب (عوالي اللئالي) (٢٠٠).

وفي كتب العامة (٢٠١) أيضاً، وهي عن أبي هريرة قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: أيها الناس، قد فرض الله عليكم الحج فحجّوا. فقال رجل: أكلّ عام يا رسول الله؟ فسكت. حتى قالها ثلاثاً. فقال رسول الله: لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، ثمّ قال: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه.

حول السند

ذكر المحقق العراقي (٢٠٢) أنّ اشتهاً الحديث يغني عن البحث السندي. ولكن القول باعتبار، أيّ خبر من الأخبار يكون إمّا بوجود السند المعتبر أو الوثوق بالصدور، ولا طريق ثالث، والاشتهاً حتى في الكتب المعتبرة لا يكون دليل الإعتبار. اللهم إلا إذا عمل الأصحاب بالرواية، فإنّ عملهم يوجب إعتباره على مبني القائلين بذلك. هذا أولاً. وثانياً: إنّ عمل الأصحاب بهذه الرواية غير محرز، وفتوى الفقهاء بالإتيان بالميسور في الصلّة دليلها الخبر: «إنّها لا تدع الصلّة على حال» (٢٠٣)، ولا يوجد دليل في مطلق المركّبات بوجود الإتيان بغير المتعذر كالحج.

(٢٠٠) عوالي اللئالي ٤ / ٥٨، رقم: ٢٠٥ وفيه: لا يترك المعسور بالميسور.

(٢٠١) مسند أحمد ٢ / ٢٥٨، سنن النسائي ٥ / ١١٠ - ١١١.

(٢٠٢) نهاية الأفكار ٣ / ٤٥٥.

(٢٠٣) وسائل الشيعة ٢ / ٦٠٥، الباب ١ من أبواب الإستحاضة، رقم: ٥.

وثالثاً: عمل المشهور لو كان، لا يوجب الإعتبار تعبدًا، وإنما يكون منشأً للوثوق الشخصي بالصدور، وحصوله هنا في غاية الإشكال، أو يكون توثيقاً عملياً للسند كما قيل، ولكنه يختص بالرواية المسندة، وهذه الرواية مرسلة.

حول الدلالة

إن متن الحديث مختلف، ففي رواية: (فاتوا منه ما استطعتم) وفي أخرى: (فاتوا به ما استطعتم). والثاني خارج عن البحث، لكن المهم أن الحديث الواحد إذا نقل بلفظين مختلفين في المعنى، ولا ندري أي اللفظين هو الصادق، فإنه يسقط بالإجمال. نعم، لو نقل بسندين، فالأصل هو التعدد، وليس هذا الحديث كذلك.

وبعد التنزل عما ذكر، فهل يدل (فاتوا منه ما استطعتم) على وجوب الإتيان بالباقي؟ إن الاستدلال يتوقف على عموم «الشيء» في الرواية بالنسبة إلى الكل والكلي، حيث أن الشيء المأمور به، إن كان كلاً، فعند تعذر بعض الأجزاء يجب الإتيان بما استطيع وهو البقية. وإن كلياً، فعند تعذر بعض الأفراد، يجب الإتيان بما استطيع. ولكن كلا الإحتمالين ساقط.

وذلك، لأن مورد السؤال في الرواية هو الحج، فإنه قد سئل صلى الله عليه وآله عن وجوب الحج في كل عام، والجواب بناءً على الإحتمالين يكون أجيباً عن السؤال، فليس المراد ذلك، إذ لا يجب الحج إلا مرة واحدة بالضرورة، ولا مخالف إلا الشيخ الصدوق بالنسبة إلى أهل جدة والتمكّنين، مستدلاً برواية معارضة بالنصوص والإجماع.

وتلخص: أن الرواية ظاهرة في أن على المكلفين الإتيان بالشيء المأمور به مع القدرة، وأنه يسقط عن الوجوب مع العجز.

الرواية الثانية

ما لا يدرك كله لا يترك كله

وفيها بحثان:

السند:

وهذه الرواية مرسلة. وما تقدم في الأولى آت هنا.

والدلالة:

أما ما يحتمل فيها ثبوتاً، فأربعة احتمالات:

١- أن يكون «كلّ» في الجملتين إستغراقياً. وهذا باطل قطعاً، لأنّه إذا كان الكلّ غير مقدور فلا يمكن عدم تركه.

٢- أن يكون «كلّ» فيهما مجموعياً. وهذا باطل كذلك.

٣- أن يكون «كلّ» الأوّل إستغراقياً والثاني مجموعياً. والمعنى: ما كان جميع أفراده غير قابل لتعلّق القدرة، فلا يُترك مجموع أفراده. وهذا أيضاً محال.

٤- أن يكون الأوّل مجموعياً والثاني إستغراقياً. والمعنى: ما كان غير مقدور بمجموعه فلا يترك كلّ. وهذا المعنى معقول.

فظهر أنّ الاحتمالات الثبوتية ثلاثة منها باطلة، لأنّه تكليفٌ بغير المقدور، ومقتضى القاعدة هو حمل الكلام على المعنى المعقول، لأنّ المفروض كونه من كلام الحكيم، ولا بدّ من صون كلامه عن اللغوية.

فما هو مدلول الرواية حينئذ؟

هذه الجملة خبرية، وقد ذهب جماعة كالنراقي^(٢٠٤) إلى أنّ الجملة خبرية لا ظهور لها في البعث والزجر، فلا تدلّ على الوجوب والحرمة. لكنّ التحقيق خلافه.

وقيل: لا يدلّ إلاّ على الإستحباب والكرهية. وهذا خلاف التحقيق كذلك.

وتلخصّ دلالة الرواية على الوجه الرابع.

رأي صاحب الكفاية

فأشكّل في الكفاية^(٢٠٥): بأنّ ظهور النهي في التحريم يعارضه إطلاق الموصول الشامل للمستحبات أيضاً، وحيث لا مرجح لأحدهما على الآخر، فإنّه لا يستفاد منها إلاّ رجحان الإتيان بما هو مقدور دون وجوبه.

الكلام حول الإشكال عليه

(٢٠٤) مناهج الأصول: ٤١.

(٢٠٥) كفاية الأصول: ٣٧١.

وأشکل علیه فی مصباح الأصول^(٢٠٦) بوجهین:

أولاً: إنَّ الوجوب غیر داخل فی مفهوم الأمر ولا الحرمة فی مفهوم النهی، بل هو بحکم العقل، وعلیه، فإنَّ الأمر مستعمل فی موارد الوجوب والإستحباب فی معنی واحد وهو طلب الفعل، غیر أنَّ المولى لم یرخص فی الترك فی الأول ویرخص فی الثاني. والنهی مستعمل فی موارد الحرمة والکراهة فی معنی واحد وهو طلب الترك، غیر أنَّ المولى لم یرخص فی الفعل فی الأول ویرخص فی الثاني. فتحصل: أنَّ شمول الموصول للمستحبات لا ینافی ظهور النهی فی التحريم، لأنَّ الترخيص بترك المقذور من أجزاءها لا ینافی حکم العقل بلزوم الإتيان بالمقدور من أجزاء الواجب بعد عدم ثبوت الترخيص فی ترکها.

إنَّ هذا الذي ذكره مبناي، لأنَّ صاحب الكفاية يرى دلالة الأمر على الوجوب والنهی على الحرمة.

وثانياً: إنَّ رجحان الإتيان بغير المتعذر من أجزاء الواجب يستلزم وجوبه، لعدم القول بالفصل، فإنَّ الأمر دائر بين كونه واجباً أو غير مشروع، فرجحانه مستلزم لوجوبه.

أولاً: من أين نحرز عدم الفصل؟

وثانياً: سلّمنا، لكن هذا الإجماع محتمل المدرك.

الإشكال على الإستدلال بالرواية

وأشکل السيد الخوئي^(٢٠٧) على الاستدلال بالرواية فقال: والتحقيق في الجواب أن يقال:

إن أمر الرواية دائر بين حملها على تعذر الإتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها، ليكون الوجوب المستفاد منها مولوياً، وبين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعث الآخر، ليكون الوجوب إرشادياً إلى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره، وحيث أنه لا جامع بين الوجوب المولوي والإرشادي لتكون الرواية شاملةً لهما، ولا قرينة على تعيين أحدهما، فتكون الرواية مجملة.

توضيح ذلك:

(٢٠٦) مصباح الأصول: ٤٨١.

(٢٠٧) مصباح الأصول: ٤٨٢.

إنّ هذا الحديث مطلق بالنسبة إلى الكلّ ذي الأجزاء والكلّي ذي الأفراد، وعدم جواز الترك مع تعذّر بعض أفراد الكلّي لما هو المقذور الميسور، حكم عقلي، لأنّ كلّ واحد من أفراد الكلّي له حكم يخصّه — فالأحكام للكلّي متعدّدة بعدد أفرادها — ، فلو قال: أكرم كلّ من في المدرسة، كان لكلّ فرد حكمه من حيث الإطاعة والعصيان، فإذا تعذّر إكرام أحدهم، لم يسقط عقلاً وجوب إكرام غيره، بل يجب إكرام البقيّة. وأمّا في الكلّ ذي الأجزاء، فإنّ وجوب الإتيان بالنسبة إلى بقيّة الأجزاء — مع تعذّر البعض — مولوي، وحيث لا جامع بين المولويّة والإرشاديّة، فالرواية مجمّلة.

أقول:

إنّما يتوجّه هذا الإشكال على الإستدلال بالرواية فيما لو قلنا بأنّ هيئة الأمر في الرواية مستعملة في خصوص الحرمة العقلية أو المولوية، بأنّ يكون المدلول هذا أو ذلك، لأنّ اللفظ الواحد ليس له إلاّ مدلول واحد. وأمّا بناءً على أنّ مدلول الأمر في الرواية هو الطلب والبعث، ومدلول النهي هو الزجر، فالمدلول واحد، والمولوية والإرشادية خارجة عن المدلول، بل تكون الداعي إلى الطلب والزجر، كما هو الحال في الأوامر الإمتحانية والتعجيزية وغير ذلك. فهذا الجواب غير واف، بل الإستدلال بالبيان المذكور تام. لكنّ الخبر غير تام سنداً.

هذا تمام الكلام في هذه الرواية.

الرواية الثالثة:

الميسور لا يسقط بالمعسور

أمّا سنداً:

فهي في كتاب (العوالي) (٢٠٨) مرسلّة، والكلام الكلام.

وأمّا دلالة:

فإنّ لفظ الحديث وإن كان إخباراً لكنّه إنشاء لبّاً، فهو نهى عن ترك الميسور من الأجزاء بسبب تعذّر ما تعذّر منها. أو أنّه إخبارٌ على الحقيقة؟ وجهان.

أمّا على الوجه الأوّل، فيرد إشكال الكفاية من أنّه مطلق يعم الواجبات والمستحبات، فيقع التعارض مع الحكم بوجوب الإتيان بالبقيّة الميسورة. والكلام الكلام.

ويرد إشكال السيّد الخوئي من عدم اجتماع الإرشاديّة والمولويّة، وانتهاء الأمر إلى الإجمال. والكلام الكلام،

مضافاً إلى أنّ السيّد الخوئي نفسه يرى عدم مجيء هذا الإشكال هنا، لأنّ النهي – مولويّاً كان أو إرشادياً – لا بدّ وأن يتعلّق بفعل المكلف وما هو تحت قدرته، وسقوط الواجب عن ذمّة المكلف كثبوته بيد الشارع.

الإشكال على الإستدلال

وأما على الوجه الثاني، وأنّ الجملة خبرية محضة أريد بها الإخبار عن عدم سقوط الواجب والمستحب إذا تعذّر بعض أجزاء الكلّ أو بعض أفراد الكلّي، فإنّه كما يصحّ إسناد السقوط والثبوت إلى الحكم، كذلك يصحّ إسنادهما إلى نفس الواجب والمستحب، فيقال سقط الواجب مثلاً.

فقد أشكل السيّد الخوئي^(٢٠٩): بأنّ السقوط فرع الثبوت، فالرواية مختصة بتعذّر بعض أفراد الكلّي، لكون وجوب الأفراد غير المتعدّرة ثابتاً من قبل – لأنّ الوجوب المتعلّق بالكلّي ينحلّ إلى وجوبات مستقلة بعدد الأفراد – فيصدق أنّه لا يسقط بتعذّر غيره، ولا تجري الرواية في تعذّر بعض أجزاء المركّب، لأنّه كان واجباً بالوجوب الضمّني، وقد سقط هذا الوجوب بتعذّر المركّب من حيث المجموع، فلو كان يجب الإتيان بالبقية، لكان وجوبه بوجوب إستقلالي حادث.

المناقشة

إنّه يبتني على أن يكون للأجزاء وجوبات متعدّدة ضمّنيّة. لكنّ التحقيق هو أنّ الوجوب المتعلّق بالصّلالة وجوب واحد بسيط، فكما نلحظ ونتصوّر المركّب لحاظاً واحداً، كذلك نحكم عليه بحكم واحد، فإذا تعذّر بعض أجزاء المركّب تغيّر الموضوع، وبذلك يرتفع الوجوب عن الباقي، ويحتاج وجوبه إلى حكم جديد.

دفع الحائري الإشكال

والشيخ الحائري دفع الإشكال عن الإستدلال^(٢١٠) بوجهين:

(٢٠٩) مصباح الأصول: ٤٨٤.

(٢١٠) درر الأصول: ٥٠١.

أحدهما: إنّ الوجوب الغيري الذي تعلّق بالأجزاء قبل تعذّر بعضها هو عند العرف نفس الوجوب النفسي الحادث بعد التعذّر والحاصل: إنّ الحكم واحد. وحينئذ يصدق: الميسور لا يسقط بالمعسور.

المناقشة

أولاً: ليس الوجوب بعد التعذّر عند العرف نفس الوجوب الذي كان قبل التعذّر حتى يصدق الميسور لا يسقط بالمعسور، فإنّ العرف لا يرى أنّ الأمر بنصب السلم هو الأمر بالكون على السطح.

وثانياً: إتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري محال، لأنّ الأجزاء عين الكلّ في الحقيقة.

فالوجه الأوّل من الشيخ الحائري مندفع ثبوتاً وإثباتاً.

والثاني: إنّ كما أنا في الإستصحاب تبع لوحدة الموضوع عرفاً، ويكفي لجريانه كون الموضوع عند العرف بقاءً نفس الموضوع حدوثاً، كذلك هنا، فإنّ العرف يرى «الميسور» عين «المعسور»، ووحدة الموضوع كافية لتماميّة الإستدلال بالرواية.

والحاصل: إنّ الموضوع واحد. نعم، يعتبر أن يكون الباقي من الأجزاء مقداراً يصح معه عرفاً أن يقال ببقاء الموضوع.

وفيه:

إنّه ليس الموضوع باقياً عند العرف الدقيق بعد فقد جزء من أجزاء المركّب أو شرط من شروطه.

التحقيق

والتحقيق أن يقال:

أمّا نقضاً: فقد جاءت كلمة «لا تسقط» في النصّ الصريح إذ قال عليه السلام «الصلاة لا تسقط بحال». فكلّما يقال هناك يقال في الرواية.

وأمّا حلاً: فإنّ حمل كلمة «السقوط» على المعنى الحقيقي في المركّب غير ممكن، لأنّنا سواء قلنا بوجوب المقدمات الداخليّة بالوجوب الغيري أو الضمني، فإنّ الوجوب بعد تعذّر البعض قد سقط يقيناً، لأنّ الوجوب الغيري يتبع النفسي المتعلّق بالكلّ، وهو معلول له، فكيف يبقى بعد زواله، فلو حدث وجوبٌ آخر فإنّه ثبتٌ وليس عدم السقوط.

وكذلك الوجوب الضمّني، فإنّه فرع النفسي المتعلّق بالكلّ، لأنّ معنى الوجوب الضمّني هو أن يأخذ كلّ جزء من الأجزاء حصّة لنفسه من الوجوب المتعلّق بالكلّ، فإذا زال المتعلّق بالكلّ لم يبق شيء.

وما قيل: من أنّ هناك إرادة قد تعلّقت بالأجزاء، ونسبة الإرادة إلى الأجزاء نسبة البياض إلى الجدار، فكما لو زال قسمٌ من بياض الجدار يكون الباقي موجوداً، كذلك الحال بالنسبة إلى الأجزاء.

ففيه: إنّ الإرادة أمر بسيط، وإنّما التركّب في متعلّقها وهو الصلّاة، وحكم الإرادة بالنسبة إلى الأجزاء حكم اللّحاظ، فإنّ أجزاء الصلّاة تتعلّق بها الإرادة الواحدة كما تلحظ باللّحاظ الواحد.

خلاصة الكلام

وتحصّل: عدم إمكان حمل السقوط على المعنى الحقيقي، والمراد هو المعنى المجازي. لكن لا يخفى أنّ هذا يتم في الأجزاء، وأمّا عدم سقوط الوجوب عن الأفراد الباقية بعد تعذّر البعض، فحقيقي لا مجازي، لكون كلّ فرد منها ذا وجوب مستقلّ، فلا يسقط وجوب الباقي بسقوطه عن المتعذّر، فلو أريد تعميم الرواية إلى الكلّ والكلّي يلزم إرادة الحقيقة والمجاز معاً من اللفظ الواحد في الإستعمال الواحد. وهذا إشكال آخر في الدلالة.

هذا تمام الكلام على هذا الحديث سنداً ودلالةً.

ويبقى الكلام على موضوعه، فما المراد من «المعسور» و«الميسور»؟

في المراد من الميسور والمعسور

وهذا البحث الموضوعي إنّما يحتاج إليه بناء على اعتبار الخبر، ونحن نتعرّض له تكميلاً للمطلب.

ولا يخفى: أنّ الميسور يصدق حتى مع بقاء الجزء الواحد من الصلّاة أو الحج، لكنّ أحداً لا يفتي بوجوب الإتيان به عملاً بالحديث. هذا أوّلاً.

وثانياً: لا ذكر للأجزاء في الخبر، فيحتاج إلى التقدير. والمعنى: إنّ الميسور من الأجزاء لا يسقط بالمعسور منها. وعليه، فلا بدّ أن تكون الأجزاء ذات مراتب، فلو أنّ إصبعاً من اليد انكسر فصار جبيرةً وجب العمل بقاعدة الميسور في سائر أجزاء اليد، لأنّه إذا فقدت مرتبة

وجبت الأخرى. والقيام الكامل في الصلّاة إذا تعذّر، وجب الميسور منه، ولكن ماذا نفعل لو تعذّر جزء من المركّب ولا ندري هل هو ركن أو لا؟ لأنّ الغرض الشرعي من العبادة غير معلوم؟ هل هو باق بعد تعذّر الجزء؟ ولا ندري أيّ جزء مقوم للمركّب وأيّ جزء غير مقوم له؟ فكيف نتمسك بالقاعدة، وهو من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعيّة، للجهل بأنّ الباقي هو الميسور من الواجب أو لا؟

قيل: المرجع في هذه الحالة عمل المشهور، ومتى لم يعملوا بالحديث لا نعمل.

وفيه: إنّ عمل المشهور – إن كان جابراً – يجبر ضعف السند لا ضعف الدلالة، اللهمّ إلاّ أن يكشف عن رأي المعصوم، وإلاّ، فإنّ فهمهم لا يكون حجّة على غيرهم. ولذا قال الميرزا برفع اليد عن الخبر في هكذا موارد. والإستصحاب أيضاً لا يحلّ المشكلة، لعدم اليقين بوحدة الموضوع، لأنّنا لا ندري هل الجزء الفاتت ركنٌ أو لا، مقوم للغرض أو لا؟ فكيف نستصحب بقاء الأمر بالصلّاة.

وقال العراقي: المرجع في تمييز الركن هو العرف.

وفيه: إنّما يرجع إلى العرف في تشخيص مفاهيم الألفاظ، أمّا المصاديق فلا، وشكنا من الثاني. وبعبارة أخرى: العرف هو المرجع في الشبهات المفهوميّة لا المصادقيّة. ويمكن أن يقال: إنّ الشارع إذا جعل الحكم ولم يرد عنه بيانٌ بالنسبة إلى الموضوع، وجب الرجوع فيه إلى العرف، لئلاّ تلزم لغويّة الحكم. فما ذكره العراقي هو الصحيح بعد ضمّ هذه المقدّمة إليه.

هذا تمام الكلام على التتبيه الثالث.

التنبيه الرابع

لو تردّد الأمر بين أن يكون الشيء جزءاً للمركّب أو شرطاً وأن يكون مانعاً أو قاطعاً، فما هو مقتضى القاعدة؟

مثلاً: لو لم يكن له إلا الثوب الواحد ليستر به عورته في الصلّاة، لكنّ الثوب نجس، فلا ندري هل شرط الصلّاة محقّق له فيصليّ فيه أو أنّ النجاسة مانعة عن الصلّاة ووظيفته الصلّاة عارياً... وتفصيل المطلب في مسائل:

المسألة الأولى:

ما إذا كان الحال من قبيل المثال المذكور والوقت ضيق، حيث الواجب واحد شخصي وليس له أفراد طولية ولا عرضية.

والحكم هنا هو التخيير، لعدم إمكان الموافقة القطعية، والمخالفة بترك الصلّاة غير جائزة يقيناً، فلا بدّ من الموافقة الإحتمالية، وهي تحصل بأحد الطرفين، من الصلّاة في الثوب أو الصلّاة عارياً، لأنّ العقل يحكم في دوران الأمر بين المحذورين مع عدم إمكان الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، بضرورة الإتيان بما يحصل غرض المولى، وأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها. وأمّا بالنظر إلى الأصل العملي، فإنّ البراءة عن خصوص الصلّاة عارياً وكذا عن خصوص الصلّاة مع الثوب النجس جارية، والنتيجة هي التخيير العقلي.

المسألة الثانية:

ما إذا كان المأمور به هو الطبيعي كذلك، وله أفراد طولية والإحتياط — بالإتيان مرةً مع الثوب وأخرى عارياً — ممكن، لسعة الوقت، فهل يجب الإتيان بالصلّاة كذلك تحصيلاً للعلم بالموافقة أو لا، بل هو التخيير كذلك؟ قولان.

ظاهر كلام الشيخ: إبتناء هذه المسألة على المختار في الأقلّ والأكثر، وحيث أنّ المختار هناك هو البراءة، فهنا كذلك. والوجه في جريان البراءة هو: أنّ الحكم يدور مدار الأفراد، وكلّ فرد

يدور أمره بين المحذورين، فهذا الفرد من الصلّاة دائر أمره بين الإتيان به في الثوب النجس أو عارياً، فالأصل البراءة، وكذلك الفرد الثاني في الساعة الثانية وهكذا. وهذا ما عليه الشيخ (٢١١). وفي المقابل القول بالإحتياط، — وهذا مختار جماعة وعليه السيّد الخوئي (٢١٢) — وهو التحقيق. والوجه في ذلك: أنّ الواجب في الواجبات الموسّعة ليس الأفراد بل الطبيعي، فإنّ الأمر بالصلّاة لا يتعلّق بهذه الصلّاة الواقعة في هذه السّاعة أو تلك الواقعة في الثانية، ولذا لا يقصد الأمر بالفرد عند الإتيان بالصلّاة لعدم تعلّقه به، بل قد تعلّق بالصلّاة، ولما كان كذلك، وجب رعاية قانون العلم الإجمالي حتى تحصل الموافقة القطعيّة لفرض سعة الوقت، وعليه الإتيان بالصلّاة مرّتين. ومن المعلوم عدم جريان الأصل في أطراف العلم، إمّا بتعارضها وتساقطها — على مسلك الإقتضاء — وإمّا بعدم جريانها على مسلك العليّة.

المسألة الثالثة:

ما إذا كانت الوقائع متعدّدة وإن لم يكن للواجب أفراد طولية ولا عرضية، كما لو دار الأمر بين أن يكون الشيء شرطاً في الصّوم أو مانعاً عنه. والحكم في هذه المسألة يبتني على منجزية العلم الإجمالي في التدريجيّات وعدمها، فعلى القول بالعدم، فهو في كلّ يوم مخيّر بين الإتيان بذلك الشيء المشكوك فيه وتركه، وعلى القول بالمنجزية — كما هو المختار — يكون العلم منجزاً، وتكون النتيجة التخيير الإبتدائي، بأن يختار الفعل في كلّ يوم أو الترك في كلّ يوم يوم إلى آخر الشهر، وليس هو مخيّر بالإستمرار، بأن يفعل في بعض الأيام ويترك في بعض، للزوم المخالفة القطعيّة. هذا تمام الكلام في التنبهات. ويقع الكلام في شرائط الأصول.

(٢١١) فرائد الأصول ٢ / ٤٠٠.

(٢١٢) مصباح الأصول: ٤٨٧.

شروط جريان الأصول

خاتمة

في شرائط الأصول

عندما يفقد الفقيه «العلم» بالنسبة إلى الحكم الشرعي، ويفقد «العلمي» أي «الأمرات»، تصل النوبة في مقام الإستنباط إلى الأصول العملية، ولكن لإجرائها شرائط وأحكام. ولا يخفى أن مرحلة النظر في الشرائط متأخرة عن مرحلة وجود المقتضي، فلو لا تامة المقتضي لا يلحظ الشرط، ولذا فإنهم وإن جعلوا العنوان «شرائط الأصول»، فلا بد وأن يريدوا من «الشرائط» الأعم منها ومن المقتضي. وتوضيح ذلك:

إن «الشرط» في الإصلاح: هو المتمم لفاعلية الفاعل أو لقابلية القابل، فهو «متمم» لقابلية «النار» لـ«الإحراق» مثلاً، أما لو لم تكن «النار» موجودة، فلا يبحث عن شرط الإحراق. وفيما نحن فيه: البراءة العقلية قبل الفحص عن «البيان» الشرعي لا مقتضي لجريانه أصلاً، فالفحص عن البيان هو لتحقق المقتضي لا إنه شرط. بخلاف البراءة الشرعية، فإن موضوعها (ما لا يعلمون) والفحص عن الدليل فيها شرط، وإنما يفحص عن الدليل في مورده، للإجماع وغيره مما دلّ على سقوط إطلاق (رفع ما لا يعلمون) وتقيده بما بعد الفحص.

فظهر أن المقصود من «شرائط الأصول» في عنوان البحث أعم من الشرط الإصطلاحي. ثم إن من الأصول ما هو مضيق على المكلف وهو الإحتياط، ومنها ما هو موسع وهو البراءة، ومنها ما قد يكون مضيقاً وقد يكون موسعاً وهو الإستصحاب. وأما التخيير، فمورده دوران الأمر بين المحذورين.

والأصل: تارة: عقلي وهو الإستغلال والإحتياط والبراءة العقلية، وتارة: شرعي، وهو الإستصحاب والبراءة النقلية.

شرط الإحتياط

إنه عندما يحتمل الواقع، يأتي دور إحراز الواقع عن طريق الإحتياط، فهو في الحقيقة التحفظ على أغراض المولى وأحكامه، فموضوع الإحتياط هو «إحتمال الواقع» لا «إحراز الواقع» كما في كلام بعض الأعلام.

ولا ريب في حسن الإحتياط عقلاً وشرعاً. وأضاف صاحب الكفاية قيد: ما لم يؤدّ إلى اختلال النظام، ولكن التحقيق عدم الحاجة إليه، لأنّ الإحتياط – كما تقدّم – هو إحراز مطلوب المولى غرضاً أو حكماً، وحيث يختلّ النظام فلا غرض للمولى، فلا موضوع للإحتياط، لا أنه يرتفع قيده.

وبعبارة أخرى: نحن نريد حفظ أغراض المولى وأحكامه بواسطة الإحتياط، أمّا لو ترتبت المفسدة أو لزم فوت المصلحة، ينقلب الإحتياط بالإتيان إلى الترك.

الإشكالات

وبعد، فلننظر في الإشكالات المطروحة على الإحتياط:

الأول: إنه إذا قامت الأمانة الظنيّة فإنّ إحتمال الخلاف يلغى، ويترتب الأثر عليها، لقول الإمام عليه السّلام: (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يؤدّيه عنا ثقافتنا)^(٢١٣)، وعليه السّيرة العقلانيّة، فإنّ قوام العمل بالأمانة هو إلغاء إحتمال الخلاف. لكنّ حقيقة الإحتياط هو الإعتناء باحتمال الخلاف وترتيب الأثر عليه، وهذا خلاف الشرع، فكيف يكون حسناً؟

الجواب:

لا ريب في أنّ العقلاء يلغون إحتمال الخلاف في خبر الثقة ويجعلونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، فقول الراوي للإمام عليه السّلام: (أ فيونس بن عبدالرحمن ثقة، أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟)^(٢١٤) يكشف عن كون كبرى إلغاء الخلاف عن خبر الثقة أمراً فطرياً، وإنّما سؤاله عن الصغرى، ومتى كان السؤال عن الصغرى فالكبرى عقلائيّة، ومتى كان السؤال عن الكبرى، فالكبرى شرعيّة تعبدية.

(٢١٣) وسائل الشيعة ١ / ٣٨، الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، رقم: ٢٢.

(٢١٤) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٧، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث، رقم: ٣٣.

فالحاصل: إنه لا كلام في إلغاء العقلاء إحتمال الخلاف، والأدلة الشرعية كقوله عليه السلام: «لا عذر» إما تعبدية وإما إرشاد إلى السير العقلائية. لكنّ النكته هي: إنّ إلغائهم الخلاف هو في مقام العمل بقول الثقة، لا أنّهم يرون خبره حاملاً للواقع بحيث يتركون الإحتياط لرجاء درك الواقع، ولذا نراهم إذا أرادوا درك الواقع — حتى مع قيام خبر الثقة — يحتاطون بالإتيان للأطراف المحتمل وجود الواقع فيها، من أجل الوصول إليه.

وبعبارة أخرى: إنهم في الوقت الذي يأخذون بخبر الثقة، يرون حسن الإحتياط أيضاً، بل يقومون بذلك في الموارد الكثيرة، خاصّة المهمة منها، وهذا يكشف عن أن إلغائهم إحتمال الخلاف إنّما هو لترتيب الأثر على خبر الثقة في مقام العمل.

والحاصل: إنّ قولنا: خبر الثقة كاشفٌ عند العقلاء، ليس بمعنى منعهم عن الإحتياط من أجل درك الواقع.

الإشكال الثاني:

التنافي بين الإحتياط والإنشاء. وذلك، لأنّ الإحتياط حسنٌ في الشبهات البدوية في التوصلات بلا كلام، لوجود المقتضي وعدم المانع، وكذلك لا كلام في لزومه في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

أمّا في العقود والإيقاعات، فإنّه يعتبر الإنشاء، ويعتبر الجزم في الإنشاء، ولكنّ الإحتياط إنّما هو حيث لا جزم، فكيف يكون الإحتياط في العقود والإيقاعات؟

الجواب:

إنّ الإنشاء على جميع المباني في حقيقته — تسبّب الإنشاء في إيجاد المنشأ من علة الزوجية والبيونة وغير ذلك. أو الإعتبار والإبراز. أو إيجاد المعنى بالوجود اللفظي — أمر قصدي، ولا تردّد للشخص في أصل الإنشاء، وإنّما يتردّد ويشكّ في تحقّقه في النكاح — مثلاً — بصيغة «أنكحت» أو «زوّجت»، فيأتي بكليهما من باب الإحتياط حتى يتيقن بتحقق الإنشاء المؤثّر.

وبعبارة أخرى: هو جازم في إنشائه وغير جازم في آلة الإنشاء، فيأتي بجميع ما يحتمل آليته حتى يتحقّق المنشأ، من النكاح والطلاق والبيع وغير ذلك.

وأما الكلام في العبادات:

فتارةً: يستلزم الإحتياط التكرار للعبادة، كما في مسألة التسيحات الأربع، هل الواجب المرة أو الثلاث، وأخرى، يتردّد في الواجب، هل هذا الفرد أو ذلك؟ كما في ظهر يوم الجمعة، حيث

لا يدري هل الواجب صلاة الظهر أو صلاة الجمعة. وثالثة: يتردد في أن الأمور به أيّ الحالين، الصلّاة في الثوب النجس أو الصلّاة عارياً.

أمّا إن لم يستلزم التكرار لنفس العمل، يقع الإشكال في:

١- قصد الوجه والتميز في العبادة

فإنّه على القول باعتباره في العبادة، غير حاصل في صورة العمل الإحتياطي.

والجواب:

إحتمال إعتبار قصد الوجه والتميز يندفع بالإطلاقات اللفظية، وذلك، لأنّ التمسك بالإطلاق بالنسبة إلى الإنقسامات المتأخّرة عن الأمر غير المترتبة عليه، جائز بلا كلام، كالصلّاة في المسجد أو المدرسة. وأمّا الإنقسامات المترتبة عليه، كقصد الوجه والقربة، فالمشهور العدم، إذ ما لم يتعلّق الأمر بالشيء فلا معنى لقصده، فكان الإطلاق متوقفاً على الأمر، وهذا هو الدّور، واجتماع التقدّم والتأخّر في الشيء الواحد، لأنّ الإطلاق معناه لحاظ الشيء ورفض القيود عنه، فيكون مقدّماً، لكنّ قصد الوجه من الإنقسامات المتأخّرة عن الأمر اللاحقة به.

وهذا هو الإشكال المعروف المشهور.

فأجيب: بإمكان الإطلاق بالخطاب الثاني المعبر عنه بتممّ الجعل. فقيل: لا يكون بالجملة الإنشائية ولا بدّ من الخبرية. وقيل: بإمكانه بالإنشائية أيضاً. والتحقيق عندنا: جواز التمسك بالإطلاق للإنقسامات المتأخّرة.

والحاصل: إذا أمكن الإطلاق - بأيّ مسلك - سقط إعتبار قصد الوجه والتميز، وإذا سقط، أمكن الإحتياط، فيندفع الإشكال.

وأمّا على القول بعدم إمكان الإطلاق لا بالأمر الأوّل ولا بالأمر الثاني، تصل النوبة إلى الجواب عن الإشكال بالتمسك بالإطلاق الحالي.

ومع التنزّل، تصل النوبة إلى الأصل العملي، حيث يشكّ في إعتبار دخل قصد الوجه في العبادة، ومقتضى الأصل وهو الإستصحاب العدم.

ومع التنزّل، فالبراءة العقلية والشرعية.

٢- إعتبار الجزم في النية في العبادة

وذلك: لأنّ الإنبعاث يجب أن يكون من أمر المولى، وهذا غير حاصل في مورد الإحتياط، بل الإحتياط يكون إنبعاثه من إحتمال الأمر، وهذا لا يفيد، لأنّ من كان بإمكانه الفحص عن أمر المولى والإنبعاث عنه على وجه التفصيل، لا معنى لأن يأتي بالعمل بداعي إحتمال الأمر.

والجواب:

أمّا نقضاً، فإنّه في موارد العلم بالأمر، يكون الإنبعاث من العلم بالأمر لا من الأمر، وكذا في موارد قيام العلمي. وبالجملة: ليس الباعث في جميع الموارد هو الأمر الخارجي بل الصّورة الذهنيّة للأمر.

وأما حلاً، فإنّ حقيقة الحكم وجوب الإطاعة للمولى والإتيان بالمأمور به مضافاً إليه في التبعديّات، والحاكم بهذا هو العقل – ولذا كانت الأوامر والنواهي الواردة في لسان الشارع إرشاداً إلى حكم العقل – ، والعمل المأتي به بقصد إحتمال الأمر واجدٌ لهذه الخصوصيّة، أي الإضافة إلى المولى، فيكون محبوباً إليه ومقرباً لديه، بل هذا أحبّ إليه ممّا يكون هناك علمٌ بالأمر أو علمي.

أمّا أن يقال بأنّ النوبة لا تصل إلى الإمتثال بداعي إحتمال الأمر مع إمكانه بداعي الأمر المعلوم تفصيلاً، فهذا لا برهان عليه.

ومع التنزل عمّا ذكر، والشك في إعتبار الجزم بالنيّة في العبادة، فإن رجع الشكّ إلى أصل الإعتبار والتكليف، فالبراءة، وإن رجع إلى تحقّق الإمتثال بلا جزم في النيّة، فقاعدة الإشتغال. وأمّا إن كان الإحتياط مستلزماً لتكرار العبادة، فيقع إشكال آخر – زائداً على ما تقدّم – وهو لزوم العبث واللّعب بأمر المولى، وهذا ينافي مقام العبوديّة.

والجواب:

إنّ الإحتياط – كما تقدّم – هو الجمع بين المحتملات، والمفروض أنّ المكلف في مقام الإمتثال ويريد الإطاعة لأمر المولى، فلو لم يفحص عن الأمر أو فحص ويئس وكرّر العبادة، لتوقّف الإمتثال على تكرارها، بالإتيان بالطرفين أو جميع الأطراف المحتمل وجود الأمر فيها وتحقّق الإمتثال بها، عدّ منقاداً للمولى ومهتماً بالعبوديّة له، فضلاً عن أن يكون عابثاً ومتلاعباً بأحكامه. هذا تمام الكلام في جريان الإحتياط في موردّه، وشرط الجريان بالمعنى الذي ذكرناه.

شرط البراءة العقليّة

وأما شرط البراءة العقلية، فهو الفحص عن البيان، فلا يجوز التمسك بها إلا بعده.

الإستدلال لوجوب الفحص

وقد استدلّ لوجوب الفحص بوجهين:

الوجه الأوّل:

إنّ البيان الذي هو موضوع القاعدة هو البيان القابل للوصول إلى المكلف، وإذا كان البيان كذلك، وجب الفحص عنه، وإلاّ إستحق العقاب على مخالفته والأخذ بالقاعدة.

وبعبارة أخرى: لما يكون البيان في معرض الوصول، ولا ندري هل يوجد في المسألة بيان أو لا، يجب الفحص عنه وإلاّ يكون التمسك بالقاعدة تمسكاً بالدليل في الشبهة الموضوعية.

الوجه الثاني:

إنّه مع العلم بإقامة المولى البيان على أغراضه بنحو يمكن وصوله إلى العبد وعثوره عليه، كان على العبد الفحص عنه للعمل به من أجل تحقّقه، فلو ترك الفحص وأخذ بالقاعدة، فقد خالف وظيفة العبودية، ومخالفة الوظيفة ظلم على المولى، والظلم عليه موجب لاستحقاق العقاب. فعلى المجتهد المتمكّن من الفحص عن الأدلّة أن يفحص، وما لم يفحص لم يجز له الأخذ بالقاعدة.

ولا يخفى الفرق بين الوجهين، لأنّه في ترك الفحص يستحق العقاب على مخالفة الواقع على الوجه الأوّل، وعلى نفس ترك الفحص على الوجه الثاني.

إشكال المحقق الإصفهاني

وأشكل المحقق الإصفهاني^(٢١٥):

أما على الوجه الأوّل، وهو الذي اعتمده الأعظم، فيما حاصله:

إنّ الغرض من الفحص عن البيان تنجيز الحكم الواقعي وعدم جريان القاعدة، ولكنّ تنجّز التكليف الواقعي في مرتبة متأخرة عن فعليّته، والفعليّة متقوّمّة بالوصول، وإذا لا وصول فلا فعليّة فلا تنجّز.

والوجه في هذا المدعى هو: إن حقيقة الحكم هو البعث والزجر، وهما ما لم يصلا إلى العبد فلا إمكان للدعوى والزجرية، ومع عدم إمكانهما، فلا حكم، حتى يجب الفحص عنه.

الجواب:

إن هذا الإشكال مبني على ما ذكر من دوران فعلية الأحكام مدار الوصول إلى المكلف، وإذ لا فعلية فلا تنجز فلا يجب الإمتثال. لكن الصحيح أن الحكم ليس إلا الإعتبار، وهو متقوم بالإنشاء وكون الموضوع مفروض الوجود، فإذا تحقق إنشاء الحكم من المولى وكان موضوعه مفروض الوجود، كان فعلياً، كما في (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا). فإنه إنشاء من المولى، وبمجرد تحقق الإستطاعة يكون الحكم فعلياً. غير أن المكلف تارة: عالم به تفصيلاً، فيجب عليه العمل به، وأخرى: عالم به إجمالاً، فقانون العلم الإجمالي، وثالثة: يحتمل وجوده، فيجب عليه الفحص عنه.

فالإشكال مندفع، لعدم تمامية المبني.

وأما على الوجه الثاني:

فبأن الظلم إنما يتحقق بمخالفة التكليف الواصل، ووصول التكليف إما بالعلم التفصيلي وإما بالعلم الإجمالي، بأن يعلم بالوجوب إما هنا أو هناك، وإما أن يعلم بوجود أحكام للمولى بالنسبة إلى موضوعات معينة، ففي هذه الحالات الثلاث يتحقق الظلم من العبد على المولى إن لم يعتن بأحكامه، بل لا بد من الإحتياط بالنسبة إليها.

وأما حيث لا يوجد العلم مطلقاً، بل هو مجرد إحتمال، فإن عدم إعتنائه بالمحتمل وتركه الإحتياط بالنسبة إليه، ليس ظلماً على المولى. ومورد البحث في البراءة العقلية من هذا القبيل.

الجواب:

إن فرض الكلام هو في مورد المولى الذي عليه أن يبين إرادته بواسطة المبلّغين عنه، وأن على العبد تحصيل تلك البيانات والعتور عليها، فبياناته كالكعبة تزار ولا تزور. وعلى هذا، يكون الواجب على العبد الفحص وإلا يكون ظالماً. نعم، لو كان بناء المولى على عدم إيصال التكليف إلى العبد، لم يجب على العبد الفحص عمّا لم يصل إليه.

وهذا تمام الكلام في البراءة العقلية.

شروط البراءة الشرعية

وفي البراءة الشرعيّة يعتبر الفحص أيضاً. لكنّ الفرق بين حديث الرّفْع وقاعدة قبح العقاب هو: أنّ الحديث يصدق في الشبهة الحكميّة، سواء فُحص أو لا، لأنّ الجهل موجود قطعاً. ولكن وقع الكلام بينهم في ثبوت الإطلاق للحديث.

رأي المحقق العراقي

فالمحقّق العراقي على ثبوته فيه في الشبهات الحكميّة، واستدل^(٢١٦) بتمسّك الفقهاء بالحديث في الشبهات الموضوعيّة، وأنهم لا يوجبون الفحص في التكاليف، إلّا في موارد معيّنة، كنصاب الزكاة والدين والفروج والدماء، وأمّا في غيرها، فأطلاق الحديث قبل الفحص محكّم، وإلّا لم يتمسّكوا به في الشبهات الموضوعيّة.

الإشكال عليه

لكن فيه: أنّ الإستدلال بفعل الفقهاء معناه أن يكون فهمهم — بتماميّة مقدّمات الإطلاق في الحديث — حجةً على الآخرين، وهذا غير صحيح. لأنّ عمل الفقهاء لو كان جابراً لضعف الحديث، فليس بجابر للدلالة. هذا أوّلاً.

وثانياً: من أين ثبت أنّ مستندهم هو حديث (رفع ما لا يعلمون)، فلعله الحديث: (والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة)^(٢١٧)؟

ثمرة البحث

والثمرة للإطلاق وعدمه — مع وجوب الفحص على كلّ حال — هي أنّه إن لم يكن الحديث مطلقاً، فلا مقتضي للتمسّك به، وإن كان مطلقاً، فلوجود المانع في هذا البحث. إذن، لا فرق من الناحية العمليّة، في مسألة وجوب الفحص، وعدم جواز التمسّك بالحديث قبله. هذه ثمرة. والثمرة الثانية: إن كان الحديث مطلقاً، كان بياناً على عدم التكاليف، فيتحقّق الموضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا تجري القاعدة مع وجوده، ويكون مقدّماً عليها في المرتبة، وإن لم يكن مطلقاً يكونان في العرض.

والثمرة الثالثة: إنّ تمّ الإطلاق في الحديث، كان دليلاً على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة، لعدم وجود الدليل المانع، أمّا في الشبهات الحكميّة، فيوجد المانع عن التمسّك بالإطلاق.

(٢١٦) نهاية الأفكار ٣ / ٤٦٩.

(٢١٧) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، كتاب التجارة، باب عدم جواز الإنفاق من كسب الحرام، رقم: ٤.

الكلام في إطلاق حديث الرفع

ولكنّ البحث – كما أشرنا – في أصل ثبوت الإطلاق.

والعمدة للقول بعدم كونه مطلقاً هو:

إنّ الإطلاق يتوقّف على عدم وجود القرينة اللفظية والعقلية وما يحتمل القرينية، وهنا يوجد الحكم العقلي المانع من ثبوت الإطلاق، وكما ذكرنا – في المباحث السابقة – الحكم العقلي على قسمين:

فمنه أحكام عقلية نظرية، وهذه الأحكام تصلح لأن تكون بحكم المخصّص أو المقيد المنفصل، فلا يبقى معها الإطلاق أو العموم.

ومنه أحكام عقلية ضرورية، وهذه الأحكام إذا حفت بالكلام منعت من أصل إنعقاد الإطلاق أو العموم.

وفيما نحن فيه: حديث الرفع محفوف بالحكم العقلي القائم على ضرورة الفحص من باب وظيفة العبودية كما تقدّم.

وفيه:

إنّ الأحكام العقلية منها تنجزية ومنها تعليقية، والقسم الأوّل يمنع من إنعقاد الإطلاق والعموم، دون الثاني، وما نحن فيه من القسم الأوّل. فالعقل يحكم بلزوم الفحص عن أحكام المولى من أجل حفظ أغراضه وأحكامه، ولكنه معلق على عدم الترخيص والتوسعة من ناحية المولى، وحديث الرفع ترخيص، فلو أراد الحكم العقلي تقييده يلزم المحال. وذلك، لأنّ المقتضي للإطلاق في الحديث موجود، فإن منع الحكم العقلي المذكور عن تمامية الإطلاق فهو وإلا فالإطلاق تام. ولكنّ الحكم القطعي المذكور – لكونه معلقاً على عدم ترخيص المولى – لا يمكنه المانعية، فمانعيته موقوفة على عدم إطلاق حديث الرفع، وعدم إطلاقه موقوف على مانعية الحكم العقلي. وهذا دور.

التحقيق عدم الإطلاق

ولكنّ التحقيق عدم الإطلاق لوجهين:

الأول: إن جميع الأمور التسعة المذكورة في حديث الرّفْع أَعذار للعبد أمام المولى، ومنها الجهل بأحكامه، والجهل إنّما يكون عذراً له فيما لو فحص عن الأحكام، وأمّا قبله فلا

وهذه قرينة في داخل الحديث تمنع من إنعقاد الإطلاق.

والثاني: إنّ مذاق الشارع كما يدلّ عليه الكتاب والسنة هو التفقه في الدين والعمل على وجه اليقين قدر الإمكان، وإذا كان هذا مذاقه، فكيف يعطي الترخيص للعبد ويسمح له العمل عن الجهل؟

وهذه قرينة من خارج الحديث تمنع من الإطلاق.

وعلى فرض الإطلاق؟

وعلى فرض الإطلاق للحديث بالنسبة إلى الشبهات الحكمية، فهناك مقيدان:

المقيد الأول: الإجماع.

فقد ادّعي الإجماع على عدم جواز الأخذ بحديث الرّفْع في الشبهات الحكمية قبل الفحص.

وفيه:

هذا الإجماع لا كلام فيه صغرياً، إلاّ أنّه يحتمل أن يكون مدركياً، فليس بالإجماع الحجّة.

المقيد الثاني: العلم الإجمالي.

فإنّ الفقيه يعلم إجمالاً بوجود المحرّمات والواجبات في الشريعة، ويحتمل وجود الحكم في المورد من الشبهة الحكمية، ومعه كيف يجوز له أن يتمسك بحديث الرّفْع؟ لأنّ الترخيص به في جميع أطراف الشبهة يستلزم المعصية بلا كلام، وفي بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح. فالحديث ساقط في جميع الشبهات الحكمية قبل الفحص عن الحكم.

الإشكال على الدليل المقيد

وقد أُشكل هنا بوجهين:

الأول: إنّهُ أعمّ من المدعى

إنّ مورد بحث الفقهاء هو: إن حديث الرّفْع لا يجري مع وجود التكاليف الإلزامية في الكتب المعتمدة. لكنّ الدليل أعمّ من الكتب المعتمدة وغيرها.

الجواب:

إنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، ومقتضى القاعدة هو إنحلال الأكثر بالأقلّ، وعليه، فإنّ الأحكام الشرعيّة المعلومة بالإجمال هي بين الأمارات المعتمدة وغير المعتمدة، لكنّ هذا العلم الإجمالي الكبير ينحلّ بالعلم الإجمالي المتوسّط، وهو وجود الأحكام بين الأمارات المعتمدة الموجودة بين أيدينا، لكنّ هذا العلم الإجمالي أيضاً ينحلّ بالعلم الإجمالي بأنّ الأمارات المعتمدة مجتمعة في كتاب «وسائل الشيعة» الجامع بين «الكتب الأربعة». فليس الدليل أعمّ من المدعى.

الثاني: إنه أخصّ من المدعى

وهو: إنّ المدعى وجوب الفحص في الشبهات الحكميّة كلّها، والعلم الإجمالي مانع عن التمسك بحديث الرّفيع. ولكن لا ريب في أنّه بعد الظفر بمقدار من الأحكام ينحلّ العلم الإجمالي، فلا يجب الفحص عن بقيّة موارد الشبهة الحكميّة. أورده صاحب الكفاية^(٢١٨).

جواب المحقّق النائيني

أجاب الميرزا عن الإشكال^(٢١٩): بأنّ متعلّق العلم الإجمالي عنوان «ما في الكتب الأربعة» إذن، يجب الفحص عن بقيّة الشبهات في الكتب الأربعة. كما لو علم إجمالاً بأنّ عليه ديوناً مسجّلة في دفاتره، فعثر على مقدار منها، فهو لا يزال يفحص عنها في سائر الدفاتر ولا يقول بانحلال العلم.

المناقشة

وفيه: إنّ عنوان «ما في الكتب الأربعة» ليس له موضوعيّة، بل هو عنوان مشير إلى الأحكام الموجودة في تلك الكتب، فالمهم هو النظر إلى المشار إليه، والمفروض دوران أمره بين الأقلّ والأكثر، وقد تقرّر إنحلال العلم الإجمالي المراد بين الأقلّ والأكثر بعد الظفر بمقدار من الأطراف، والرجوع في الباقي إلى حديث الرّفيع. هذا أوّلاً.

(٢١٨) كفاية الأصول: ٣٧٥.

(٢١٩) أجود التقريرات ٣ / ٥٥٨.

وثانياً: إنّ الميرزا من القائلين باقتضائية العلم الإجمالي بالنسبة إلى الموافقة القطعية. ومعنى ذلك: أنّ منجزية العلم بالنسبة إلى الموافقة تدور مدار تعارض الأصول، وأنه بمجرد انتفاء التعارض فيما بينها يسقط العلم عن المنجزية. وبناءً على هذا، فإنّه بمجرد العثور على قسم من الأحكام، يكون العلم بالنسبة إلى هذا القسم تفصيلياً، ويتحقّق الموضوع للأصل وهو الشك بالنسبة إلى غيره، فيجري فيه بلا معارض. فظهر سقوط جواب الميرزا على مبناه أيضاً.

جواب المحقّق العراقي

وأجاب المحقّق العراقي^(٢٢٠) عن إشكال شيخه: بأنّ متعلّق العلم الإجمالي هنا هو «مجموع ما في الكتب الأربعة». وعليه، فكلّ حديث حديث فيها طرفٌ لاحتمال التكليف، فيكون التكليف منجزاً، والعقل يحكم بضرورة الإمتثال بالإحتياط بالنسبة إلى المجموع، لأنّ المفروض تنجز التكليف بالنسبة إلى المجموع، إذ يحتمل إنطباق عنوان «المجموع» على كلّ طرف، ولا فائدة في جريان الأصل في بعض الأطراف، لأنّ العراقي يرى عليّة العلم الإجمالي بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، فالأصل الجاري هو الإشتغال.

المناقشة

وفيه: إنّ مورد الكلام هو العلم الإجمالي بوجود الأحكام الإلزامية التي لو تفحصنا عنها لعثرنا عليها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى: فإنّ هذا العلم مردّد بين الأقلّ والأكثر. ومن جهة ثالثة: فإنّ المفروض أنّ ما عثرنا عليه يكون أمانةً على الحكم الإلزامي بالنسبة إلى ما قامت الأمانة عليه من الأطراف.

وبعد الإلتفات إلى هذه الجهات الموجودة في البحث: فإنّه مع العثور على مقدار من الأمارات، ينحلّ العلم الإجمالي حتى بناءً على العلية، لأنّ الطرف الذي قامت عليه الأمانة يخرج عن دائرة الإحتمال يقيناً، بل يجب العمل بالقائمة عليه بالإتفاق. ولما كانت الأطراف من قبيل الأقلّ والأكثر، فإنّ الأقلّ يكون هو المتيقّن والأكثر يكون المشكوك فيه، ويجري فيه الأصل.

جواب المحقق الخوئي

وأجاب السيّد الخوئي في مصباح الأصول^(٢٢١) عن إشكال الكفاية بأنّ: أحاديث الوقوف عند الشبهة تعارض حديث الرّفْع وغيره من أدلّة البراءة، والنسبة بينها هي التباين، لأنّ رواية (الوقوف) تفيد وجوب الإحتياط قبل الفحص، وحديث الرّفْع يفيد البراءة قبل الفحص وبعده. لكن بعض أخبار الوقوف خاصّ بصورة قبل الفحص وهو قوله عليه السّلام: (أرجه حتى تلقى أمامك)^(٢٢٢)، وهذا البعض يخصّص عموم (أخبار الوقوف)، وحينئذ تنقلب النسبة بين (أخبار الوقوف) و(أخبار البراءة)، وتصبح تلك أخصّ من هذه، فتقيّد (أخبار الوقوف) إطلاق (أخبار البراءة).

المناقشة

أولاً: أخبار البراءة مقدّمة على أخبار الوقوف بالحكومة، لأنّها ترخيصٌ من الشارع فلا يبقى شبهةٌ.

وثانياً: أخبار الوقوف إرشاديّة، لكونها معلّلة بقوله عليه السّلام: (فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة)^(٢٢٣).

وثالثاً: قوله عليه السّلام (أرجه حتى تلقى إمامك) قد جاء في مقبولة عمر بن حنظلة بعد سقوط جميع المرجّحات، وأيّ علاقة له بمورد بحثنا حيث لا فحص أصلاً؟ هذا أولاً.

وثانياً: بحثنا في زمن الغيبة، و(أرجه حتى تلقى إمامك) ظاهر في زمن الحضور.

وثالثاً: رواية (أرجه) معارضة بموتقة سماعة حيث قال عليه السّلام: (فهو في سعة)^(٢٢٤). ولو تنزلنا، فإنّ الإحتياط غير لازم بالإتفاق، بل المرجح إمّا التخيير وإمّا التساقط بين الخبرين المتعارضين، وإمّا الأخذ بالأحدث كما عليه المحقّق النراقي.

الجواب الصحيح عن إشكال الكفاية:

(٢٢١) مصباح الأصول: ٤٩٤.

(٢٢٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٧، كتاب القضاء، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، رقم: ١.

(٢٢٣) وسائل الشيعة ٢٠ / ٢٥٩، كتاب النكاح، باب وجوب الإحتياط في النكاح فتوى وعملاً، رقم: ٢.

(٢٢٤) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٨، كتاب القضاء، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، رقم: ٥.

هو الرجوع إلى النصوص التي دلت على وجوب الفحص:

- ١- الخبر في (هلاً عملت) قال: لم أكن أعلم. قال: (هلاً تعلّمت؟) (٢٢٥). فلو أخذنا بإطلاق حديث الرّفْع لزم لغويّة هذه النصوص. فهذه النصوص تقيد حديث الرّفْع، وهو إنّما يجري بعد الفحص.
- ٢- رواية عبدالرحمن بن الحجّاج، إذ سأل الإمام عليه السّلام عن حكم رجلين أصابا صيداً في حال الإحرام، فهل على كليهما الجزاء؟ قال عليه السّلام لعبدالرحمن إذا سئلت عن مسألة لا تدري الحكم فيها فلا تجب حتى تسأل. وهذا تمام الكلام في البراءة الشرعيّة.

ثمرة البحث عن إطلاق حديث الرّفْع

وللبحث عن الإطلاق في حديث الرّفْع وعدمه ثمرات، منها:
إنّه بناءً على الإطلاق بالنسبة إلى الشبهات قبل الفحص وتامميّة المقتضي، يقع الكلام حول وجود المانع، أمّا في الشبهة الحكميّة، فالمانع موجود كما تقدّم، وأمّا في الشبهة الموضوعيّة فهو مفقود، فلذا يُفتى بجواز الإرتكاب فيها من دون الفحص، اللهمّ إلّا أنّ يقوم دليل آخر، كالدليل على لزوم الفحص في الأموال من حيث الشكّ في بلوغ المال حدّ النصاب أو تعلّق الخمس به، فيكون ذلك الدليل هو المرجع، ويفتى بوجوب الفحص وإنّ كانت الشبهة موضوعيّة.
وأما بناءً على قصور الحديث عن الشمول للشبهات قبل الفحص، وجب الفحص حتى في الشبهات الموضوعيّة.

شرط الإستصحاب

وإنّه إمّا مثبت للتكليف، وإمّا ناف له. فإن كان مثبتاً، كان حكمه حكم الإحتياط قبل الفحص، فلا مشكلة من حيث العمل. لكن المشكلة من الناحية العلميّة هي أنّ موضوع الإستصحاب هو الشكّ، فإن كان الفحص ولم يحصل الظفر بالحجّة على الوجوب أو الحرمة، تمتّ أركان الإستصحاب، أمّا مع عدم الفحص، فإنّ إجرائه يتوقّف على وجود الشكّ، ومع عدم الفحص وإحتمال الظفر لو فحصنا، هل يتحقّق الشكّ في التكليف؟ لا ريب أنّه مع الفحص والظفر بالدليل، لا يبقى مجال للإستصحاب، لأنّه يزيل الشكّ.

فظهر أنه يعتبر الفحص في الإستصحاب وإن كان مثبتاً للتكليف، من الناحية العملية، وإن كان لنا من الناحية العملية إبقاء الحكم السابق.

وأما إن كان نافياً للتكليف، فالفحص لازم كما في البراءة، لأنّ الدليل إما وارد على الإستصحاب وإما حاكم عليه كما هو التحقيق.

شرط التخيير

فإنه إن كان من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، أمكن توهم عدم لزوم الإحتياط، لعدم إمكان الموافقة القطعية. لكن مقتضى التحقيق هو الإحتياط بالفحص، لأنّ أصالة التخيير في دوران الأمر بين المحذورين حكم عقلي – لأنّ المكلف إما فاعل وإما تارك – وقيل: بأنّ كلاً من الطرفين – من الوجوب والحرمة – مشكوك الحكم، فكلّ منهما مجرى للبراءة، لكنّ الأصليين لا يجريان للزوم الترخيص الشرعي في المخالفة القطعية، وهو إما قبيح وإما محال – كما هو التحقيق – فيسقط الأصلان، وتلزم المخالفة الإلتزامية حينئذ، ولا محذور فيها.

وعلى كلا المسلكين، يجب الفحص عن الدليل. أمّا على المسلك الثاني، فلعدم الموضوع لحديث الرفع قبل الفحص، لقصوره عن الشمول لما قبل الفحص في الشبهة الحكمية، أو لوجود المانع عن جريانه من حديث التعلّم وغيره.

وأما على المسلك الأول، فلأنّ حكم العقل بالتخيير مقيد بعدم إمكان الموافقة للحكم الواقعي، وأما مع إمكانه، فلا يحكم العقل بالتخيير، لأنه مع احتمال العثر على الحجّة من ناحية المولى، يحكم بلزوم المتابعة للحجّة والعمل على طبقها، حتى لا تلزم المخالفة العملية.

وهنا تنبيهات:

التنبية الأول

أي مقدار يجب الفحص؟

والكلام تارةً في الشبهة الحكمية، وأخرى في الشبهة الموضوعية. وأيضاً يقع الكلام تارةً: في وجوبه على المقلد، وأخرى: في وجوبه على المجتهد.

وجوب الفحص على المقلد في الشبهة الحكمية

أمّا المقلد، فيجب عليه الفحص في الشبهة الحكمية عن الحجّة. والحجّة للمقلد في الشبهة الحكمية على الحكم الشرعي هي فتوى المجتهد الأعلّم، فعليه أن يفحص عن الأعلّم، وعن فتواه في المسألة، فإن حصل له العلم بأعلمية هذا المجتهد وبأنّ فتواه كذا، عمل. لكنّ حصول العلم بالأمرين غير ميسّر لكلّ المقلدين، فتصل النوبة إلى الإطمينان. لكن يقع البحث في حجّية الإطمينان بالأعلمية وبالفتوى، وعليه الفحص حينئذ عن حجّية الإطمينان.

وجوب الفحص على المجتهد في الشبهة الحكمية

وأما المجتهد، فإنّ البحث تارةً في أصول الدين، وأخرى في فروع الدين، ومسائل الفروع، منها ما هو مورد للإبتلاء المجتهد عملاً أيضاً، ومنها ما ليس كذلك، فيحتاج إلى الحكم لكي يفتي فقط، ووجوب الفحص فيها كفايي لا عيني.

ثمّ إنّ الفحص في المسألة الأصولية، يعتبر فيه الوصول إلى العلم الوجداني، وأما في الفرعية، فالمعتبر هو الحصول على الحجّة علماً أو علمياً، أو أصلاً من الأصول العملية.

والحاصل: إنّ الفحص واجب على المجتهد، على التفصيل المذكور، ويختلف مقدار الفحص بالنسبة إليه باختلاف الإحتمالات عنده، فإذا فحص في دائرة من الإحتمالات، واحتمل وجود رواية أو قول في خارج تلك الدائرة، وجب عليه الفحص هناك أيضاً.

وجوب الفحص من أيّ قسم من أقسام الوجوب؟

ثمّ يقع الكلام في أنّ وجوب الفحص من أيّ قسم من أقسام الوجوب، فهنا أقوال والعمدة منها أربعة:

الأوّل: إنّ وجوب طريقي، لغرض التحفّظ على الواقعيّات من الأحكام الشرعيّة. وهذا هو المشهور، وعليه، تكون المؤاخذه على الواقع.

الثاني: إنّ وجوب نفسي، وعليه صاحب المدارك والأردبيلي. فلو ترك الفحص عوقب على تركه، سواء صادف الواقع أو لا. لكن يقع البحث فيما لو لم يخالف الواقع، هل يستحق أن يعاقب على التجريّ على المولى أو لا؟

والثالث: إنّ وجوب بحيث يعاقب على ترك الفحص إنّ صادف الواقع، وعليه الشيخ والميرزا. **والرابع:** إنّ وجوب إرشادي إلى حكم العقل. وعليه العراقي، فيجب الفحص بحكم العقل لوجوب تحصيل أحكام المولى، بمناط احتمال العقاب قبل الفحص.

أدلة القول بوجوب التعلّم والفحص وجوباً نفسياً

هذا القول الذي ذهب إليه صاحب المدارك والأردبيلي^(٢٢٦)، استدللّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: إنّ مقتضى الأصل.

والمقصود من ذلك إنّ مقتضى الإطلاق، أي إطلاق الخطاب. فإنّه يقتضي أن يكون الوجوب نفسياً عينياً تعيينياً، لأنّ كونه غيرياً أو كفاثياً أو تخييرياً يحتاج إلى مؤنة زائدة في مقام الثبوت لاحتياجه إلى اللّحاظ الزائد، وفي مقام الإثبات، إذ يحتاج إلى بيان زائد. ومن المعلوم أنّ الأصل عدم المؤنة الزائدة.

فالوجه الأوّل هو الإطلاق اللفظي.

الوجه الثاني: إنّ تارك الفحص غافلٌ عند العمل عن أنّ عمله مخالف لأمر المولى، ولا ريب في قبح معاقبة الغافل. فلو كان إستحقاق العقاب على الواقع — لا على مخالفة الأمر بالفحص بعنوان نفسه — لزم عقاب الغافل. فاستحقاق العقاب يكون على نفس ترك الفحص.

الوجه الثالث: مشكلة الواجبات المشروطة، وذلك:

تارةً: يكون الواجب مطلقاً غير موقت وغير مشروط، فالفحص واجب من أجل الوصول إليه. وأخرى: يكون الواجب مشروطاً، كالصلاة المشروط وجوبها بالزوال. ففي هذا القسم لا وجوب للصلاة قبل الزوال لفقد الشرط، إذن، لا وجوب للفحص قبل الزوال. وأما بعد الزوال، فلو ترك المكلف الفحص، كان غافلاً عن التكليف أو عاجزاً عنه، والتكليف لا يتوجه إلى العاجز والغافل، فلا وجوب بعد الزوال أيضاً لفقد الشرط. إذن، يبطل وجوب الفحص مطلقاً. فالقول بوجوب الفحص لا يتم إلا بناءً على الوجوب النفسي للفحص.

الجواب عن أدلة القول بالوجوب النفسي للتعلم والفحص

أما الوجه الأول:

فلا إشكال في الكبرى، إنما الكلام في الصغرى، لأنّ تمامية الإطلاق متوقفة على إنعقاده، بعدم وجود القرينة المتصلة - حاليةً أو لفظيةً على التقييد - ، وعلى حجبيته، بعدم وجود القرينة المنفصلة على التقييد.

وهنا القرينة موجودة في كلتا المرحلتين. أمّا في أصل الإطلاق، فلأنّ الفحص والسؤال والتعلم إنما هو من أجل الوصول إلى المطلب والعمل.

وقد ذكر السيّد الخوئي^(٢٢٧) أنّ دليل وجوب التعلم هو آية السؤال.

وأجاب: بأنّ للسؤال الطريقيّة وليس له موضوعيّة ونفسية.

ولكنّ الإستدلال بالآية لمقامنا والجواب عنه بما ذكر في غير محله. لأنّ السؤال في الآية ليس عن الطريق. هذا أولاً.

وثانياً: السؤال في الآية ليس مقدّمة للعمل، بل هو مقدّمة للعلم، كما في الآية نفسها.

وثالثاً: الآية واردة في أصول الدين، فلا علاقة لها بالبحث.

بل القرينة المانعة عن الإطلاق هي الصحيحة الواردة في الصيّد^(٢٢٨)، حيث اشترك جمعٌ في صيد وهم في حال الإحرام، فسئل عن الجزاء هل عليهم جزاء واحد أو على كلّ واحد. فقال عليه السلام للراوي: في مثل هذا المورد حيث لا تعلم بالحكم توقّف حتى تلقى الامام.

فالسؤال في هذه الرواية مقدّمة للعمل، فالأمر بوجود الفحص ليس على إطلاقه، حتى يكون الفحص واجباً نفسياً.

والقرينة المنفصلة، ما ورد في احتجاج الله تعالى على العباد يوم القيامة: (هَلَّا تَعَلَّمْتَ) بعد السؤال عن (هَلَّا عَمَلْتَ) والإعتذار بالجهل. فإنّ هذه^(٢٢٩) الأخبار ظاهرة في أنّ السؤال من أجل العلم مقدّمة للعمل.

وأيضاً: ما ورد في غسل المجذور الذي أجنب فاغتسل، حيث أدّى الغسل إلى الموت، وقد كانت الوظيفة التيمّم قال عليه السّلام: (ما لهم، قتلوه، قتلهم الله - ثلاثاً -) (٢٣٠).

وتلخّص: أنّ الوجه الأوّل للقول بنفسيّة وجوب التعلّم والفحص غير تام.

وأما الوجه الثاني:

فالجواب عنه: صحيح أنّ الغافل لا يعاقب، لكن فرق بين الغفلة المسيّبة عن القصور وعن التقصير. وما نحن فيه من قبيل الثاني، ولذا تقرّرت القاعدة بأنّ الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار.

ثمّ إنّ المفروض تتجرّ التكاليف الواقعيّة على المكفّ وإستحقاق العقاب على مخالفتها، فلو قيل باستحقاق العقاب على ترك الفحص أيضاً - لكون الفحص واجباً نفسياً - لزم الإلتزام بترتّب العقابين عند ترك الفحص والوقوع في خلاف الواقع. ولا يلتزم به أحد.

وأما الوجه الثالث: فقد أُجيب عنه بوجوه:

الأوّل: ما يستفاد من كلمات الشيخ^(٢٣١) من التمسك بالسيرة العقلانيّة والإرتكاز العقلاني، فإنّهم لا يفرّقون بين الواجبات المطلقة المشروطة في إستحقاق العقاب على تركها على أثر عدم الفحص والتعلّم.

وفيه: إنّ هذا الجواب لا يكفي، لأنّ السيرة مستندة إلى دليل، فما هو الدليل على سيرتهم على إستحقاق العقاب على ترك الفحص في الواجبات المشروطة؟

(٢٢٨) وسائل الشريعة ١٣ / ٤٦، الباب ١٨ من أبواب كفّارات الصيد.

(٢٢٩) السنن الكبرى للبيهقي ١ / ٢٢٦.

(٢٣٠) بحار الأنوار ٢ / ٢٩ رقم ١٠. وقد تقدّم.

(٢٣١) فرائد الأصول ٢ / ٤٢٢.

الثاني: ما أفاده صاحب الكفاية^(٢٣٢) من أنه لا بدّ من الإلتزام بالوجوب النفسي أو القول بأنّ الواجبات المشروطة ترجع إلى الواجبات المعلّقة، بأن يكون الشرط شرطاً للواجب لا للوجوب. وتوضيحه: إنّ الواجب المشروط هو كون الوجوب مشروطاً بالشرط ومقيّداً بالقيّد. فإذا قال: «إذا دخل الوقت فصلّ» يكون مدلول الهيئة «صلّ» معلّقاً على دخول الوقت، ومقتضى ذلك عدم الوجوب قبل الوقت. والواجب المعلّق هو أن يكون القيّد متعلّقاً بالمادة «الصلاة»، فلم يدلّ الخطاب على عدم وجوب الصلاة قبل الوقت، بل الوجوب قبل الوقت فعليّ، لكنّ الواجب وهو «الصلاة» استقباليّ معلّق على الوقت.

الثالث: ما ذكره المحقّق العراقي من الإرادة المنوطة.

وتوضيح ذلك: لقد ذهب المحقّق العراقي إلى أنّ الإرادة تنقسم إلى المطلقة والمنوطة. وفي الواجبات المشروطة لا توجد الإرادة المطلقة قبل الشرط، أمّا الإرادة المنوطة فموجودة، فإنّ المولى يلحظ المشروط عند تحقّق شرطه ويتحقّق له الشوق إليه.

وعلى هذا المبني يندفع الإشكال، ولا يلزم القول بكون وجوب التعلّم نفسياً، لأنّ أساس الإشكال هو عدم وجود الوجوب قبل تحقّق الشرط، والمحقّق العراقي يرى وجوده على نحو الإناطة. ولكنّ المبني غير صحيح، كما بحث عنه في محلّه من مباحث الألفاظ.

الرابع: ما ذكره السيّد الخوئي في مصباح الأصول^(٢٣٣)، وهو الجواب المقبول، وهو أنّ للمسألة صوراً:

الصورة الأولى:

قد يكون الواجب فعليّاً مع اتّساع الوقت لتعلّمه والإتيان به، فلا إشكال في عدم وجوب التعلّم عليه قبل الوقت، لعدم فعليّة وجوب الواجب فإنّه بعد الوقت مخير بين التعلّم والإمتثال التفصيلي، والأخذ بالإحتياط والإكتفاء بالإمتثال الإجمالي، سواء كان الإحتياط مستلزماً للتكرار أم لا، بناءً على ما تقدّم بيانه من أنّ الصحيح جواز الإكتفاء بالإمتثال الإجمالي، ولو كان مستلزماً للتكرار، مع التمكن من الإمتثال التفصيلي.

الصورة الثانية:

(٢٣٢) كفاية الأصول: ٣٧٦.

(٢٣٣) مصباح الأصول: ٤٩٨.

وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم وللاّتيان به، ولكن المكلف يتمكّن من الإحتياط والإمتثال الإجمالي، ولا إشكال أيضاً في عدم وجوب التعلّم عليه قبل الوقت، لعدم فعليّة وجوب الواجب، ولا بعد الوقت، لعدم اتّساع الوقت له وللاّتيان بالواجب على الفرض، فله أن يتعلّم قبل الوقت، وله أن يحتاط بعد دخوله. وتوهّم — أنّ الإمتثال الإجمالي إنّما هو في طول الإمتثال التفصيلي، فمع القدرة على الثاني لا يجوز الإكتفاء بالأوّل — غير جار في هذا الفرض، لعدم التمكن من الإمتثال التفصيلي في ظرف العمل، نعم، هو متمكّن من التعلّم قبل الوقت، إلّا أنّه لا يجب عليه حفظ القدرة على العمل قبل الوقت ولم يقل بوجوبه أحد.

الصورة الثالثة:

وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم وللاّتيان به، ولا يكون المكلف متمكّناً من الإحتياط، ولكنّه متمكّن من الإمتثال الإجمالي فقط، كما إذا شكّ في الركوع حال الهويّ إلى السجود، مع عدم تعلّمه لحكم ذلك قبل العمل، فإنّه لا يتمكّن من الإحتياط وإحراز الإمتثال، إذ في الرجوع والإتيان بالركوع إحتمال زيادة الركن، وهو مبطل للصلاة وفي المضيّ في الصلاة وعدم الإعتناء بالشكّ إحتمال نقصان الركن، وهو أيضاً مبطل للصلاة فلا يتمكّن من الإحتياط. وفي كلّ من الرجوع والإتيان بالركوع والمضيّ في الصلاة إحتمال الإمتثال. هذا إذا كان الشكّ متعلّقاً بالأركان كما مثلناه.

وأما إن كان متعلّقاً بغير الأركان، فهو متمكّن من الإحتياط والإتيان بالمشكوك فيه رجاء، وهو خارج عن هذا الفرض، ففي هذا الفرض وجب عليه التعلّم قبل الإبتلاء بالشكّ بحكم العقل بملاك دفع العقاب المحتمل عند فعليّة الشكّ وتشمله أدلّة وجوب التعلّم أيضاً، فإنّه لو يم يتعلّم قبل الإبتلاء واكتفى بالإمتثال الإجمالي فلم يصادف الواقع، كانت صلاته باطلة وصحّ عقابه، ولا يصحّ اعتذاره بأنّي ما علمت، لأنّه يقال له هلاًّ تعلّمت حتى عملت كما في الرواية. ومن هذا الباب فتوى لأصحاب بوجوب تعلّم مسائل الشكّ والسّهو قبل الإبتلاء، حتّى أفتوا بفسق من لم يتعلّم. وأنت ترى أنّ الإشكال المذكور من ناحية وجوب التعلّم غير جار في هذه الصورة يقيناً. فلاحظ.

الصورة الرابعة:

وقد لا يكون الواجب فعلياً بعد دخول الوقت، لكونه غافلاً ولو كانت غفلته مستندة إلى ترك التعلّم أو لكونه غير قادر، ولو كان عجزه مستنداً إلى ترك التعلّم قبل الوقت، مع عدم اتّساع الوقت للتعلّم وللاّتيان بالواجب. والإشكال المذكور مختصّ بهذه الصّورة.

قال:

والّذي ينبغي أن يقال: إنّهُ إن كانت القدرة المعنوية في مثل هذا الواجب معتبرة عقلاً من باب قبح التكليف بغير المقدور، وغير دخيلة في الملاك كما إذا ألقى أحد نفسه من شاهق إلى الأرض، فإنّه أثناء الهبوط إلى الأرض وإن لم يكن مكلفاً بحفظ نفسه، لعدم قدرته عليه، إلاّ أن قدرته ليست دخيلة في الملاك ومبغوضية الفعل للمولى باقية بحالها، ففي مثل ذلك، لا ينبغي الشكّ في وجوب التعلّم قبل الوقت للتّحفظ على الملاك الملزم في ظرفه، وإن لم يكن التكليف فعلياً في الوقت، لما تقدّم سابقاً من أنّ العقل يحكم بقبح تفويت الملاك الملزم، كما يحكم بقبح مخالفة التكليف الفعلي.

وإن كانت القدرة معتبرة شرعاً ودخيلة في الملاك، فلا يجب التعلّم قبل الوقت حينئذ، بلا فرق بين القول بوجوبه طريقيّاً والقول بوجوبه نفسياً. أمّا على القول بالوجوب الطريقي، فالأمر واضح، إذ لا يترتّب على ترك التعلّم فوات واجب فعلي ولا ملاك ملزم. وأمّا على القول بالوجوب النفسي، فلأنّ الواجب إنّما هو تعلّم الأحكام المتوجّهة إلى شخص المكلف، والمفروض أنّه لم يتوجّه إليه تكليف ولو لعجزه، ولا يجب على المكلف تعلّم الأحكام المتوجّهة إلى غيره، وهو القادر، ولذا لا يجب على الرجل تعلّم أحكام الحيض.

قال:

وظهر بما ذكرناه أنّه لا ثمرة عملية بيننا وبين المحقّق الأردبيلي رحمه الله، إذ قد عرفت عدم وجوب التعلّم في هذا الفرض على كلا القولين، فلا يجدي الإلتزام بالوجوب النفسي في دفع الإشكال المذكور، بل الحقّ هو الإلتزام بالإشكال وعدم وجوب التعلّم، ولا يلزم منه محذور.

هل إستحقاق العقاب على ترك الواقع أو ترك التعلّم؟

قد ظهر أنّ تارك التعلّم يستحق العقاب، لكن على ترك الواقع، لأنّ وجوب التعلّم طريقي لا نفسي، فهو طريق لحفظ المصالح والأحكام.

رأي الميرزا

وذهب الميرزا^(٢٣٤) إلى أنّ إستحقاق العقاب ليس على ترك التعلّم، سواء وقع في خلاف الواقع أو لا كما قال المقدّس الأردبيلي، وليس على ترك الواقع كما قال المشهور، وإنّما على ترك التعلّم المستلزم لترك الواقع. وهذا قول برزخ بين القولين، وهو المستفاد من كلمات الشيخ. يقول الميرزا: إنّ الخطابات الشرعيّة على قسمين، منها ما هو خطابٌ لأجل خطابٍ آخر، ومنها ما ليس لأجل خطابٍ آخر. والثاني هو الواجب النفسي والأوّل هو الواجب الغيري. وينقسم الثاني إلى أقسام، فقد يكون متعلّق الخطاب نفس ما يقوم به الغرض، كما في معرفة الله سبحانه، فإنّ معرفته واجبة وهي الغرض من الأمر بالمعرفة، وقد يكون الأمر سبباً لتولّد الغرض، كأنّ يأمر بالإلقاء في النار، فإنّه سبب لتحقّق الإحراق. وقد يكون الأمر مقدّمة إعدائيّة لحصول الغرض، كأنّ يأمر بالصلاة لحصول الغرض منها وهو الإنتهاء من الفحشاء والمنكر. فكان لهذا القسم ثلاثة أقسام.

وأما القسم الأوّل، فهو على قسمين:

الأوّل: أنّ يكون الخطاب الآخر مغنياً عن الأمر بالشيء، كأنّ يكون المطلوب هو الصعود إلى السطح المتوقّف على نصب السلم، لكنّ الأمر بالصعود يكفي عن الأمر بنصبه. والثاني: أنّ لا يكون مغنياً عنه، بل لابدّ من التصريح به، فيحتاج إلى الخطابين، ولهذا أقسام: الأوّل: ما لا يمكن تحقّق الواجب والوصول إلى جميع أجزائه وشرائطه إلّا بالخطاب الآخر. مثل الصلاة وقصد القرية بها، فإنّ الأمر بقصد القرية بالصلاة هو لأجل الصلاة، ولولاه لما تحقّقت.

الثاني: ما لا يمكن الوصول إلى الواجب إلّا بالخطاب الآخر، لعدم القدرة عليه، مثل الحج، فإنّه يجب على المكّف، ولكن لا قدرة عليه إلّا بالسّير إلى مكّة، فيأتي خطاب آخر يتعلّق بالسّير. والفرق بين القسمين واضح.

الثالث: أنّ يكون الخطاب من أجل خطابٍ آخر، للتحفّظ على متعلّق الخطاب الآخر، مثل الأمر بالإحتياط، ومثل الأمر بترتيب الأثر على الطريق كقوله: صدّق العادل. فإنّ المقصود من الأمر

بالإحتياط، ومن الأمر بترتيب الأثر على الطريق هو حفظ الواقع. وهذا معنى الوجوب الطريقي عند الميرزا.

فيقول الميرزا: إنّ الخطاب بالتعلم والفحص هو لأجل خطاب آخر، لا من قبيل الخطاب بقصد القرية ولا من قبيل المقدّمة، ولا من قبيل السير للوصول إلى مكّة من أجل الحج، بل هو قسمٌ رابع، فإنّه من أجل التحفّظ على الخطابات الواقعيّة كما في صدق العادل، إذ الغرض مترتب على حفظ الواقع.

وعلى هذا، فإنّ إستحقاق العقاب ليس لترك الفحص مطلقاً — كما قال الأردبيلي، ولا على ترك الواقع كما هو المشهور، لعدم البيان على الواقع فيكون العقاب على مخالفته قبيحاً، بل على ترك التعلم المستلزم لترك الواقع.

وقد جاء هذا المطلب في تقرير السيّد الخوئي بعبارة أخرى وملخصها:

إنّ موضوع إستحقاق العقاب مركّب من جزئين، فهو ترك الفحص واستلزامه مخالفة الواقع، لأنّ العقاب على ترك التعلم فقط لا يصح، لكونه خطاباً من أجل خطاب آخر، ولا يعقل إستحقاق العقاب على ترك مثله، ولأنّ العقاب على ترك الواقع فقط يخالف قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الإشكال عليه

ويتوجّه عليه الإشكال: بأنّ البيان المصحّ للعقاب ليس العلم الوجداني أو العلم التعبدي فحسب، إذ لا خصوصيّة لذلك، بل المراد منه هو «الحجة»، الأعمّ من العلم والأصول المحرزة وغير المحرزة. وفيما نحن فيه: الأخبار الواردة في التعلم حجّة وبيان على الواقع، ومعها لا يكون العقاب بلا بيان.

ولقد ذهب السيّد الخوئي إلى أنّ الخطابات الواردة في باب الطرق طريقيّة، والقول بعدم كونها حجّة على الواقع، باطل بالضرورة، وإذا كانت حجّة، فإنّ الحجّة هي ما يصحّ الإحتجاج به والعقاب على مخالفته، فلا مجال معها لقاعدة قبح العقاب.

فظهر سقوط هذا الوجه نقضاً وحلاً.

رأي العراقي

وذهب المحقق العراقي^(٢٣٥) إلى أن العقاب على ترك الواقع، لكن الأخبار الواردة في وجوب التعلم مثل «هلاً تعلمت» محمولة على الإرشاد، لا على الوجوب الطريقي كما عليه الميرزا. وليبيان نظره مقدّمة هي:

إنّ لوجوب تعلم الأحكام في عالم الثبوت أنحاء:

١- الوجوب النفسي الإستقلالي. بأن يكون تعلم الأحكام الشرعية واجباً نفسياً، كما هو الحال في وجوب معرفة الله.

٢- الوجوب النفسي التهيؤي. بأن يكون المكلف على أثر التعلم متهيئاً للإمتثال.

٣- الوجوب الشرطي. أي: يجب تعلم الأحكام والفحص عنها ليتحقّق شرط إجراء الإستصحاب والبراءة، فإنّ شرط جريانها عدم وجود خبر الثقة مثلاً.

٤- الوجوب المقدمي. فيكون التعلم مقدّمة للعمل، كنصب السلم للصعود إلى السطح.

٥- الوجوب الطريقي. فيكون من قبيل صدق العادل، فهو لحفظ الواقع.

٦- الوجوب الإرشادي. فلا جعل من المولى، بل إنّ العقل يدرك ضرورة التعلم والشارع يرشد إليه.

وفي مقام الإثبات:

الوجوب النفسي باطل، سواء الإستقلالي والتهيؤي.

والوجوب الشرطي، باطل، لأن ظاهر «هلاً تعلمت» هو التعلم بلحاظ العمل.

وكذا الوجوب المقدمي، لأنّ معنى المقدّمة توقّف ذي المقدّمة عليها وترتبه عليها. لكنّ العمل بالواقع غير متوقّف على التعلم، بل يمكن دركه بالإحتياط. نعم، لو كان ترك التعلم - بعد تحقّق

شرط التكليف - موجباً للعجز عن الإمتثال، كان التعلم واجباً.

فتعين أنّه وجوب طريقي للتحفظ على الواقع كما هو الإحتياط، فللمكلف أن يترك التعلم ويعمل بالإحتياط، وجواز ذلك يكشف عن أنّ الغرض هو حفظ الواقع، ولا خصوصية للتعلم.

لكنّ المحقق العراقي ذهب إلى أنّه لا وجوب مولوي، بل هو درك من العقل، وما ورد عن الشارع من الأمر بالتعلم إرشاد إلى حكم العقل. وقال مستشكلاً على الميرزا بما حاصله:

إنَّ الوجوبَ الطريقيَّ للتحفُّظِ على الواقعِ، إنَّما هو حيث يكون موضوع الأمرِ الطريقيِّ متَّحداً مع موضوع الحكم الواقعيِّ، كما هو الحال في صدقِّ العادلِ، فإنَّه أمرٌ بتصديقِ العادلِ المخبرِ عن وجوب صلاة الجمعة مثلاً، فإنَّ معناه صلَّ صلاة الجمعة التي أخبر العادل بوجوبها. وكذلك الحال في الأوامر المتعلقة بالإحتياط، فإن موضوعها وموضوع الواقع المحتاط فيه واحد. وأمَّا في مثل الأمر بالتعلُّم والأمر بالحكم الواقعيِّ، فليس الموضوع واحداً، فليس أمره بالتعلُّم طريقيّاً.

المناقشة

وفيه: إنَّه لا يوجد أي دليل من الكتاب والسنة، ولا أي برهان عقلي، على اعتبار وحدة الموضوع، فالكبرى التي ذكرها العراقي غير تامّة. نعم، إشكاله على الميرزا وارد، من جهة أنَّه — كما ذكر مقرّره المحقّق الخوئي — معترف بضرورة الإتحاد الموضوعي، وهو مفقود بين وجوب التعلُّم والأحكام الواقعيّة.

وتلخص:

أنَّ وجوب التعلُّم طريقي. وأنَّ إستحقاق العقاب إنَّما هو «على ترك الواقع» كما عليه «المشهور». وما ذهب إليه الميرزا من أنَّه على ترك التعلُّم المنتهي إلى ترك الواقع، قد عرفت الإشكال فيه، إذ قلنا بأنَّ الواقع قد قام عليه البيان، وهو الخبر الوارد في وجوب التعلُّم. ويرد على الميرزا إشكالات أخرى أيضاً.

التنبيه الثاني

حكم العمل المأتيّ به بلا فحص

لو عمل المكلف بلا فحص — سواء كان مجتهداً، فلم يفحص، أي لم يستخدم ملكة الإجتihad لإستنباط الحكم الشرعي، أو مقلداً، أي: لم يفحص عن رأي المقلد الأعم في المسألة — فوقع العمل منه لا عن إجتihad ولا تقليد، فما هو الحكم؟

ولا يخفى أنَّ على كلِّ مكلف أن يمتثل الحكم الشرعي على الوجه الصّحيح، لأنَّ الأثر — سواء في العبادات والمعاملات — إنَّما يترتّب على العمل الصحيح الواقعي، لأنَّ الأمارات كلّها طريق إلى الواقع كما هو القول الحق.

وأيضاً: إنّ الأوامر الظاهرية لا تدلّ على الإجزاء واقعاً، وإنّما تفيد الإجزاء في عالم الظاهر، أي ما لم ينكشف الخلاف.

فنقول:

لو أتى بالعمل مع عدم التعلّم والفحص، كان العمل باطلاً ظاهراً. أي لا يترتب عليه الأثر — عبادةً كان أو معاملةً — في عالم الظاهر. وإنّما نقول: في عالم الظاهر، لاحتمال كونه مطابقاً للواقع.

والدليل على بطلانه ظاهراً:

أمّا في المعاملات، فهو أصالة الفساد، لأنّ المعاملة قد وقعت مع الشك في جامعيتها للأجزاء والشرائط، أو الشك في فقدها للموانع، فيقع الشكّ حينئذ في إفادتها للنقل والانتقال، والأصل بقاء كلٍّ من المالين على ملك صاحبه.

وإن شئت فقل: إنه حينئذ يشك في صحّة هذه المعاملة، بمعنى هل أنّ الشارع جعل الصحّة على مثلها أو لا؟ والأصل عدم جعل الصحّة عليها.

وأمّا في العبادات:

فلأنّ المكلف إذا كانت ذمّته مشغولة بالصلاة الواقعية — مثلاً — ، ثمّ أتى بها قبل الفحص عن أحكامها، فإنّه يشك في فراغ ذمّته، وإستصحاب الإشتغال يوجب الحكم بالبطلان، ومع التنزّل عن الإستصحاب فالمرجع قاعدة الإشتغال.

هذا، ولا يخفى أنّه لا بدّ في المعاملات من قصد الإنشاء جدّاً، فلو قصد لا كذلك وقعت المعاملة باطلة ظاهراً. أمّا مع عدم القصد، فالمعاملة باطلة واقعاً.

وفي العبادات كذلك، فإنّه لو جاء بالعبادة بقصد الرجاء بطلت ظاهراً. وأمّا مع عدم قصد القرينة فهي باطلة واقعاً.

هذا كلّه، لو عمل قبل الفحص والظفر بالحجّة الشرعية.

وأمّا لو ترك الفحص وعمل، ثمّ ظفر بالحجّة، فللعمل أربع صور، فتارةً: هو مطابق للحجّة في حينه وللحجّة الفعلية. وأخرى: هو مخالف للحجّة في حينه والحجّة الفعلية. وثالثةً: موافق للحجّة في حينه ومخالف للحجّة الفعلية. ورابعةً: موافق للحجّة الفعلية ومخالف للحجّة في حينه.

مثلاً: لو ترك المقلّد الفحص عن رأي المجتهد الذي قوله حجّة عليه، ثمّ ظهر مطابقة عمله مع قول المجتهد الذي كان رأيه الحجّة عند العمل، وقول المجتهد الذي قوله حجّة فعلاً عليه لموت

ذلك المجتهد. ففي هذه الصورة – حيث وقع العمل مطابقاً للحجة عند العمل والحجة الفعلية – يحكم بصحة العمل، أي يترتب عليه الآثار، عبادةً كان أو معاملةً. نعم، بتركه الفحص يكون متجربياً ويستحق العقاب لذلك.

أما لو ظهر مخالفة عمله لكليهما، فلا شبهة في بطلانه.
فالحكم في هاتين الصورتين بلا كلام.

الصورة الثالثة: ما لو طابق عمله للحجة حين العمل وخالف الحجة الفعلية، فما هو حكم العمل؟ وهل يستحق العقاب؟

أما بالنسبة إلى العمل، فلا بدّ من رعاية الحجة الفعلية لا الحجة عند العمل، فلو كان فتوى مقلده حين العمل صحةً صلاته، وفتوى مقلده فعلاً البطلان، حكم ببطلان صلاته. هذا بالنسبة إلى العامي.

وأما المجتهد، فلو لم يفحص عند العمل، مع أنه كانت رواية لو فحص عنها لعثر عليها، والآن قد عثر على رواية معارضة لتلك الرواية، والترجيح مع هذه الرواية الدالة على البطلان، فالحكم هو البطلان كذلك.

ووجه البطلان هو: إن فتوى المرجع الفعلي هو الطريق للمكلف العامي. كما أن الرواية الثانية هي الطريق للمجتهد، بناءً على الطريقيّة والمنجزية كليهما.

والحاصل: إن مقتضى إستصحاب إستغلال الذمة وقاعدة الإستغلال هو البطلان.

وقد قيل: بالصحة. لقاعدة الإجزاء، أي: إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي.

لكنّ هذا الوجه مبني على تمامية مقدّمتين: إحداهما: أصل الإجزاء، فإنّه خلاف الأصل والقاعدة. نعم، يتمّ الإجزاء حيث لا ينكشف الواقع بالعلم أو العلمي، والمفروض هنا الإنكشاف. هذا أولاً.
وثانياً: على فرض تمامية الكبرى، فإنّ إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي هو حيث يكون المكلف مستنداً في عمله إلى الأمر الظاهري، وإلا فلا.

نعم، قام الدليل الخاصّ على الإجزاء في الصلّة إن كان الخلل في غير الأركان، وهو قاعدة لا تعاد، فلو اقتضت الحجة الفعلية البطلان، كانت القاعدة دليلاً على الصحة.

لكنّ الكلام في عموم القاعدة للجاهل المقصّر كما في ما نحن فيه، ففيها قولان، فعلى القول باختصاصها بالقاصر كالناسي، لم تجر القاعدة هنا.

الصورة الرابعة: ما لو طابق العمل الحجة الفعلية وخالف الحجة حين العمل. فإن كان الإنكشاف في خارج الوقت، فلا قضاء عليه، لأن المفروض مطابقة الصلاة للحجة فهي صحيحة، وإن كان الإنكشاف في داخل الوقت فعليه الإعادة.

الكلام حول موارد الإستثناء

إلا أن هناك موارد قام النصّ والإتفاق فيها على الصحة، وهي:

١- الصلاة جهراً في موضع الإخفات، وبالعكس.

٢- الصلاة تماماً في موضع القصر.

٣- الصوم في السفر.

فالحكم في هذه الموارد هو الصحة مع الجهل ولو عن تقصير، وإن كان مستحقاً للعقاب على مخالفة الواقع بسبب ترك الفحص والتعلم.

وقد وقع الكلام بينهم في كيفية الجمع بين الحكم بصحة العمل المأتي به والحكم باستحقاق العقاب على ترك التعلم؟ فذكروا وجوهاً، ونحن نذكرها ونتكلم عليها باختصار:

طريق الكفاية

فالوجه الأول: ما ذكره صاحب الكفاية^(٢٣٦)، وهو: إن الصلاة الإخفائية أو الجهرية - مثلاً - مشتملة على مصلحة زائدة، لكن الصلاة المأتي بها حال الجهل - إذ جهر في موضع الإخفات أو أخفت في موضع الجهر - مشتملة على مصلحة ملزمة، فهي صحيحة لذلك إلا أن تلك المصلحة الزائدة قد فاتت بسبب التقصير، فاستحق العقاب على تفويتها، ولا منافاة.

الإشكال عليه

وأورد عليه في مصباح الأصول^(٢٣٧) بوجهين أحدهما: أن المصلحتين إن كانتا إرتباطيتين، فلا وجه للحكم بصحة المأتي به مع فرض عدم حصول المصلحة الأخرى، وإن كانتا إستقلاليتين، لزم تعدد الواجب وتعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً، وهو خلاف الضرورة.

(٢٣٦) كفاية الأصول: ٣٧٨.

(٢٣٧) مصباح الأصول: ٥٠٧.

طريق كاشف الغطاء

والوجه الثاني ما ذكره الشيخ الكبير في كشف الغطاء^(٢٣٨) من الإلتزام بالترتب، لكون الواجب هو صلاة القصر مثلاً، وعلى تقدير تركه وإستحقاق العقاب على المعصية، فالواجب هو التمام، فلا منافاة، كما ذكر في محله تفصيلاً.

الإشكال عليه

وأورد عليه المحققان النائيني والإصفهاني^(٢٣٩) بعدم تماميته ثبوتاً. وتوضيح ذلك: إنَّ الترتب يدور مدار عدم القدرة على الإمتثال أو التزاحم بين الغرضين. مثال الثاني: ما إذا كان يملك ٢٥ من الإبل وزكاته خمس شياه، فصارت في أثناء السنة ٢٦ وزكاته إبل واحد، فيدور أمره بين دفع الخمسة شياه ودفع الإبل، وهو قادر على كليهما، إلاَّ أنَّ الدليل أفاد عدم وجوب الزكاتين في السنة الواحدة، فكان المحذور هو الجمع بين الملاكين. ومثال الأول: هو قضية دوران الأمر بين الصلّاة وإزالة النجاسة عن المسجد.

وما نحن فيه ليس من موارد تزام الغرضين لوجود القدرة على الغرض، وليس من موارد عدم القدرة، لأنَّ الخطاب الترتبي كان موضوعه عصيان الأهم، وهذا غير ممكن هنا، لأنَّ المكلف بمجرد إتفاته إلى العصيان يخرج عن الجهل، فلا يحكم بصحة ما أتى به، وإنَّ لم يلتفت إلى ذلك، لم يعقل كون الحكم المجعول محرّكاً بالنسبة إليه في مقام العمل. هذا أولاً. وثانياً: إنَّ وجوب الصلّاة موسّع، ولا يتحقّق العصيان له إلاَّ بخروج الوقت، وعليه، لا يعقل تحقّق العصيان في أثناء الوقت الذي فرض كونه الموضوع للحكم الثاني. وأضاف الميرزا الإشكال الإثباتي: بأنّه لو سلّم إمكان الترتب هنا فلا دليل على وقوعه.

الجواب

أجاب المحقّق الخوئي^(٢٤٠) عن الإشكالات فقال:

أمّا الوجهان الأولان، فقد ذكرنا في محله أنّ الإلتزام بالخطاب الترتبي لا يتوقّف على أن يكون موضوعه عصيان التكليف الأهم، بل يصحّ مع كون الموضوع فيه مطلق الترك. فيصحّ أن يقال هنا: إنَّ القصر واجب مطلق، والتمام واجب مشروط بترك القصر جهلاً بوجوبه.

(٢٣٨) كشف الغطاء: ٢٧.

(٢٣٩) أجود التقريرات ٣ / ٥٧٢، نهاية الدراية ٤ / ٤٣٠.

(٢٤٠) مصباح الأصول: ٥٠٨.

وأما الوجه الأخير، فلأنّ الدليل على صحّة العمل المأتي به قائم، غير أنّ المشكلة في كيفية الجمع بين الصحّة وإستحقاق العقاب، وهي منحلّة بالترتّب.

لكنّ الترتّب غير جار هنا، لاستلزامه أوّلاً: تعدّد العقاب في صورة ترك الصلّاة رأساً. وثانياً: إنّهُ ينافي الروايات الكثيرة الدالّة على أنّ الواجب في كلّ يوم وليلة خمس صلوات، والقول بالترتّب يستلزم أن يكون الواجب على من أتمّ صلاته وهو مسافر ثمان صلوات. وكذا على من جهر في موضع الإخفات وبالعكس.

أقول:

أما مناقشة الميرزا مع كاشف الغطاء في جريان الترتّب وعدم جريانه، فترجع إلى المبنى في شرط وجوب المهم، وأنّه هل هو العزم على ترك الأهمّ أو معصية الأمر به أو مطلق الترك؟ والكلام الآن في إشكالي السيّد الخوئي:

فأمّا الأوّل، فيمكن الجواب عنه بالفرق بين ما نحن فيه ومسألة دوران الأمر بين الصلّاة وإزالة النجاسة، وذلك، لأنّ الواجب هناك واجبان ولكلّ منهما غرض، فلو تركهما إستحقّ العقابين، أمّا فيما نحن فيه، فالغرض واحد تشكيكي، لأنّ الغرض من الصلّاة الجهرية لا يختلف عمّا لو أُتِي بها إخفاتاً إلاّ أنّه مع الجهر أتمّ منه مع الإخفات، فلو ترك الصلّاة رأساً لم يستحقّ إلاّ عقاباً واحداً.

وأما الثاني، فإنّ تحصيل الإجماع على وجوب الصلّوات الخمس حتّى بالنسبة إلى المكلف الجاهل المقصرّ مشكل جدّاً. وعلى فرض ثبوته، فكاشفيته عن رأي المعصوم أوّل الكلام، خاصّة مع وجود النصوص، فالمرجع هو النصوص، ولكنها مطلقات قابلة للتقييد.

وتلخّص: أنّ كلّ ما أُشكل به على كاشف الغطاء فهو قابل للبحث والمناقشة، ويكون حاصل كلامه في وجه الجمع: أنّ الذي وجب على المكلف في السّفر هو القصر، لكنّه إذا ترك القصر عن الجهل والتقصير، وجب عليه التمام من باب الترتّب. ولا يرد على هذا الوجه إشكال لا عقلاً ولا نقلاً.

طريق العراقي

والوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي^(٢٤١)، وتقريب ذلك: أن هنا مصلحة قائمة بالجامع بين القصر والتمام، والجهر والإخفات، وهي مصلحة لزومية، ومصلحة أخرى قائمة بالحصّة من هذا الجامع وهي صلاة القصر من المسافرين مثلاً، وبين المصلحتين تضاداً فلا يمكن الجمع بينهما، فإذا صلى المسافر تماماً فقد أدرك المصلحة القائمة بالجامع وصحت صلاته، لكنه فوت المصلحة القائمة بالحصّة – وهي الصلّة قصرًا – فاستحق العقاب على تفويتها.

المنافسة

وهذا الوجه يرجع إلى طريق صاحب الكفاية، فيرد عليه ما ورد عليه. وقد أورد عليه المحقق الإصفهاني^(٢٤٢) بما حاصله: أنّ الأمر بالجامع وبالحصّة غير معقول، لأنه إن كان بعنوان الوجوب التخييري، لزم التخيير بين الشيء ونفسه، لكون الكلّي نفس الفرد، وإن كان بعنوان الوجوب التعيني، لزم إجتماع الوجوبين في الشيء الواحد. فأجاب شيخنا عن ذلك – بعد ما تقرّر من أنّ كلّ حكم فهو مقصور على متعلّقه ولا يسري إلى غيره، وأنّ الخارج دائماً ظرف سقوط الحكم لا ثبوته – بأنّ هنا أمراً قد تعلّق بالجامع بين القصر والإتمام ولا يسري إلى الحصّة، وأمراً آخر قد تعلّق بحصّة القصر، فكان لكلّ منهما متعلّقه، فالوجوب تعيني لا تخييري، ولا يلزم الإجتماع، لكون الحصّة متعلّقةً للتكليف المتعلّق بالجامع.

قال: لكنّ الإشكال الوارد على المحقق العراقي هو: لزوم اللغوية، لأنّ الغرض من الأمر إيجاد الدّاعي على الإمتثال، ومع تعلّقه بالحصّة قد تحقّق الدّاعي، فما فائدة تعلّقه مرّةً أخرى بالجامع؟

طريق الخوئي

والوجه الرابع: ما ذكره المحقق الخوئي^(٢٤٣) بقوله: والذي ينبغي أن يقال في مقام الجواب عن أصل الإشكال: أنّنا لا نلتزم بإستحقاق العقاب في هذه الموارد، لأنّ إستحقاقه وعدم الإستحقاق له من الأحكام العقليّة، ولا دخل للإجماع في ذلك، على أنّ الإجماع غير متحقق.

(٢٤١) نهاية الأفكار ٣ / ٤٨٤.

(٢٤٢) نهاية الدراية ٤ / ٤٣٣.

(٢٤٣) مصباح الأصول: ٥٠٨.

المنافشة

قال شيخنا بعد توضيح هذا الوجه: إنه وجه وجيه، لكنّ مقام الإثبات لا يساعد عليه، لأنّ الوجه المذكور يرجع إلى الوجوب التخيري، وهذا ما لا يناسبه «لا ينبغي» الوارد في النصوص.

طريق النائني

والوجه الخامس: ما ذكره المحقّق النائني^(٢٤٤) ويتلخّص في أن: مقتضى النصّ الصّحيح أنّ صلاة من جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه تامّة صحيحة. وأمّا إستحقاق العقاب على التقصير، فلأنّ الأصل الأوّلي في واجبات الصّلاة هو الإرتباطيّة لا الإستقلاليّة، ومقتضى ذلك بطلان الصّلاة بترك أحد الأجزاء والشرائط، والجهر والإخفات في القراءة يمكن تصويرهما ثبوتاً بنحو وحدة المطلوب والإشتراط، بأنّ تكون القراءة مقيدة في الجهرية بالجهر مثلاً، أو بنحو تعدّد المطلوب، أي الظرف والمظروف، والواجب في الواجب، فكانت الصّلاة صحيحةً بدليل النصّ، وكان إستحقاق العقاب لترك الشرط أو الواجب، والدليل عليه هو الإجماع.

المنافشة

وفيه: إن جعل الواجب في الواجب للجاهل المقصر لغو، لعدم الداعويّة له بالنسبة إليه كما هو واضح، وهذا كاف للإشكال على هذا الوجه.

طريق شيخنا الأستاذ

وذكر شيخنا الأستاذ أولاً: أن لا دليل على إستحقاق العقاب في المقام إلا الإجماع المدعى، لكنّه غير ثابت، والمنقول ليس بحجّة، وعلى فرض الثبوت، فكاشفيته عن رأي المعصوم غير ثابتة، على أنّه في مسألة عقليّة، وهو فيها غير معتبر.

ثمّ أفاد أنّه لا بدّ من التأمّل في نصوص المسألة، فذكر بعد الدقّة والتأمّل أنّها ظاهرة في جعل البدل في مقام الإمتثال إمتناناً على المكلف، فهي نظير أخبار قاعدة لا تعاد من جهة التصرف في مقام الإمتثال والتوسعة على المكلفين، وإن كانت لا تشمل الجاهل المقصر على التحقيق وتختصّ بالجاهل القاصر، وهذا هو الظاهر منها في مقام الإثبات، وأمّا ثبوتاً فلا مانع منه.

وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.
وبه ينتهي الكلام على شرائط الأصول في الشبهة الحكمية.

التنبيه الثالث

في الفحص في الشبهة الموضوعية

إنّ المشهور جواز التمسك بالأصول وعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية، لإطلاق أدلة الأصول، مضافاً إلى بعض النصوص الخاصة، كصحيحة زرارة في الإستصحاب^(٢٤٥). إلا أنّ هنا قولين آخرين:

أحدهما: وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية^(٢٤٦) التي يتوقف الحكم فيها على الفحص عادةً، كأن يشك في أنه مستطيع للحجّ أو لا؟ أو يشك في وجوب الخمس عليه؟ أو الفحص عن الوصول إلى المسافة الشرعية وعدمه. ففي مثل هذه الموارد التي يفوت فيها الحكم الشرعي لولا الفحص، يكون الفحص واجباً.

والثاني: ما ذهب إليه المحقّق النائيني^(٢٤٧) من وجوبه فيما إذا توقف العلم بالحكم على مجرد النظر في الموضوع. كمن توقف علمه بطلوع الشمس وعدمه حتى يصلّي قضاءً أو أداءً على مجرد النظر إلى الأفق، ففي هذه الحالة لا يجوز له الرجوع إلى الأصل، بل عليه الفحص والنظر.

تفصيل الكلام

وتفصيل الكلام هو: أنه لا ريب في إطلاق أدلة الأصول من حديث الرفع وأدلة الإستصحاب وغيرها، ودعوى الإنصراف فيها غير مسموعة، كما أنه لا مانع عن إقتضاء تلك الأدلة، وليس العقل حاكماً بالفحص أو الإحتياط في الشبهات الموضوعية ولا السيرة العقلانية قائمة على ذلك، كما ليس في المورد دليل على وجوب التعلّم كما كان في الشبهات الحكمية. ولذا كان على القائلين بالتفصيلين المذكورين إقامة الدليل كما سيأتي.

(٢٤٥) تهذيب الأحكام ١ / ٨، الباب ١، رقم: ١١.

(٢٤٦) فوائد الأصول ٤ / ٣٠١ ونسبه في مصباح الأصول: ٥١٠ إلى جماعة.

(٢٤٧) أجود التقريرات ٣ / ٥٥٦.

ثم إنه قد يقال بأن لا مقتضي لجريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، لأن موضوعها هو «البيان»، وليس في مورد الموضوعات بيان من الشارع، بل إن بيانات الشارع كلها أحكام كلية.

والتحقيق هو النظر في موضوع حكم العقل وهو استحقاق العقاب وعدمه، ولكن حكمه بذلك منوط بالوصول، فإن كان الحكم من المولى واصلاً إلى المكلف، فإن العقل يلزمه بالإطاعة ويحكم باستحقاقه للعقاب في صورة المعصية، وإلا، فإنه يراه معذوراً أمام المولى. ومن المعلوم أن «الوصول» لا يتم إلا بتمامية الكبرى والصغرى، بأن يعلم المكلف بخمريّة هذا الإناء ويعلم بحرمة شرب الخمر، وبانتقاء كل منهما ينتفي الوصول، وتجري القاعدة.

وبعبارة أخرى: يدور الحكم العقلي مدار قيام الحجّة على المكلف، ومع قيامها يتم مقتضى للحكم العقلي. وهل من مانع؟

ذهب المحقق الخراساني^(٢٤٨) إلى أن السيرة العقلية قائمة على وجوب الفحص عن موضوعات الأحكام بين الموالي والعبيد.

ولكن التحقيق هو التفصيل بين الموارد، ففي مثل حفظ النفوس والأعراض لا نشك في لزوم الإحتياط، وأما في غير ذلك مما لا يحتاط فيه لحفظ أعراض المولى، فالسيرة غير ثابتة. وتلخص:

تمامية الإطلاق في أدلة الأصول، فالمقتضي فيها تام، والمانع عن ذلك مفقود. ويبقى الكلام في التفصيلين:

أما التفصيل الأول، فقد أُجيب عنه^(٢٤٩): بأن العلم بتحقق المسافة في السفر وبلوغ المال حدّ النصاب أو كفايته للحجّ أو زيادته عن مؤونة السنة، قد يحصل بلا إحتياج إلى الفحص، وقد يحصل العلم بعدمه، وقد يكون مشكوكاً فيه كبقية الموضوعات الخارجية. نعم، ربّما يتفق توقّف العلم بالموضوعات المذكورة على الفحص والتوقّف أحياناً من باب الإتفاق، وهذا لا يوجب الفحص، وإلا لوجب الفحص عن أكثر الموضوعات.

لكن هذا الجواب لا يدفع الإستدلال بأن ترك الفحص في هذه الموارد يلزم غالباً فوت الواجب.

(٢٤٨) الحاشية على الرسائل: ٢٧١.

(٢٤٩) مصباح الأصول: ٥١١.

ثم إنَّ الموارد المذكورة منها ما يكون من الشبهة الموضوعية في الأموال ومنها ما يكون من الشبهة الموضوعية في الحجِّ والصلاة. أمَّا في القسم الأول، فالسيرة العقلية قائمة قطعاً على وجوب الفحص، فمن احتمل اختلاط مال الغير بأمواله وتوقَّف الأمر على الفحص، فإنَّه يبادر إلى الفحص يقيناً، وفي مثل هذا المورد يتقيَّد إطلاق الأدلة بالسيرة العقلية بلا شك. وأمَّا في القسم الثاني، فإنَّ النصوص في المنع من التهاون في أمر الحجِّ والصلاة والإستحقاق للعقاب بذلك وإن كانت تقتضي وجوب الفحص، لكنَّ أدلة الإستصحاب تصلح للمنع، فلا يمكن المساعدة مع القائلين بالتفصيل في هذا القسم. وأمَّا التفصيل الثاني، فهو الحقُّ الحقيق بالقبول كذلك.

وما أُجيب به^(٢٥٠): من أنَّ مجرد النظر وفتح العين من دون إعمال مقدِّمة أخرى وإنَّ كان لا يعدُّ من الفحص، إلاَّ أنَّ الفحص بعنوانه لم يؤخذ في لسان دليل ليكون الإعتبار بصدقه عرفاً، بل المأخوذ في أدلة البراءة إنَّما هو الجاهل وغير العالم، ولا شك في أنَّ المكلف بالصوم في المثال المذكور جاهل بطولوع الشمس ولا دليل على وجوب النظر ليكون مقيداً لإطلاقات الأدلة الدالة على الإستصحاب أو البراءة، فالإطلاقات محكمة. فغير تام، لأنَّ دليل الإستصحاب أو البراءة منصرف عن مثل هذا المورد.

التنبيه الرابع

في شرطين ذكرهما الفاضل التوني لجريان البراءة

قد ذكر الفاضل التوني^(٢٥١) لجريان البراءة شرطين آخرين هما:

١- أن لا يكون مستلزماً لثبوت حكم إلزامي من جهة أخرى، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، فإن جريان البراءة عن وجوب الإجتنب عن أحدهما يوجب الإجتنب عن الآخر، للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما.

(٢٥٠) مصباح الأصول: ٥١٢.

(٢٥١) الوافية في الأصول: ١٩٣.

٢- أن لا يكون جريانها موجبا للضرر على مسلم أو من بحكمه، كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلاً فهربت دابته. فإن جريان البراءة في هذه الموارد يوجب الضرر على المالك.

التحقيق في الشرط الأول

أما الشرط الأول، فإن ترتب الحكم الإلزامي على جريان البراءة له صور:
الصورة الأولى: أن لا يكون بين الحكم والبراءة ترتب لا شرعاً ولا عقلاً إلا أن شيئاً خارجياً
أوجب ذلك بينهما، كما في المثال الذي ذكره، فإن نجاسة أحد الإناءين غير مترتبة على جريان
البراءة في الآخر، بل إنها مترتبة على الأمر الذي نشأت منه النجاسة، ومن الممكن أن يكون
ذاك الإناء نجساً وهذا طاهراً، أو يكون كلاهما نجساً في الواقع. فوجوب الإجتنب في طرف
غير مترتب عقلاً ولا شرعاً على طهارة الطرف الآخر، وإنما العلم الإجمالي هو الذي أوجب
الترتب المذكور وكان هو المنشأ لذلك، وهو السبب لعدم جريان الأصل لا ما ذكره الفاضل
التوني من كون الأصل فيه مثبتاً.

الصورة الثانية: أن يكون الترتب عقلياً، كما لو حصل التزاحم بين الواجب الأهم والواجب المهم،
فيتقدم الأهم وإلا يلزم التكليف بالضدين، فلو وقع الشك في وجوب الأهم، ترتب وجوب المهم
عقلاً على جريان البراءة في الأهم، فاشتراط جريان البراءة بعدم ترتب الحكم الإلزامي باطل.
الصورة الثالثة: أن يكون الترتب شرعياً، كأن يشك المكلف في أنه مديون أو لا، فإن كان مديناً
بدين حال وجب عليه أداء الدين ويخرج عن الإستطاعة للحج، وإلا وجب عليه الحج، ومع الشك
في كونه مديناً يجري أصل البراءة عن الدين، وبمجرد جريانه يترتب وجوب الحج شرعاً، وفي
هذه الصورة لا مناص من إجراء أصالة البراءة. فالقول باشتراط جريانها بعدم ترتب حكم
إلزامي باطل.

التحقيق في الشرط الثاني

قال: إنه يترتب الضرر على المالك بجريان البراءة عن الحكم التكليفي أو الوضعي — وهو
الضمان — في الموارد التي ذكرها، لكن الضرر منفي في الشريعة، فعدم ترتبه شرط في
جريانها. وأيضاً، فإن المنشأ لعدم الجريان هو وجود العلم الإجمالي بترتب أحد الحكمين على
تلك الأفعال، إذ الأصول لا تجري في أطراف العلم الإجمالي. فأشكل الشيخ على التقريب الأول:
بأن عدم جريان أصالة البراءة — مع جريان قاعدة لا ضرر — مستند إلى وجود الدليل، فإن
الأصول لا تجري حيث يوجد الدليل، وقاعدة لا ضرر من الأدلة. وإن لم يكن القاعدة جارية،
فإن مجرد احتمال كون الفاعل متلفاً لمال الغير لا يمنع من جريان البراءة.

وعلى التقريب الثاني: بأنّ الرجل الذي فعل أحد تلك الأفعال إنّ كان متعمّداً، فهو آثمٌ وضامن قطعاً، وإن لم يكن متعمّداً، فلا علم إجمالي.

هذا، وكلام الفاضل التونسي وإن كان فيه مناقشات عديدة، ومن ذلك تقييده قاعدة لا ضرر بالضرر غير المتدارك، فإنّ هذا القيد غير موجود في أدلّة هذه القاعدة، لكنّ المختار في معنى أدلتها هو أنّ الحكم الضرري غير مجعول في الإسلام، فلو شككنا في حكم الفاعل هل هو آثم وضامنٌ أو لا؟ يكون التمسك بحديث الرفع في مورده تشريعاً للحكم الضرري، وهذا منفيّ عن الشريعة، وهذا تقريب كلام الفاضل، لأنّ جريان البراءة في الموارد المذكورة هو لزوم تشريع الحكم الضرري، وليس في الشريعة المطهّرة.

لكنّ من المعلوم أنّ الموضوع لأصالة البراءة هو «الشك» ومع وجود الإجماع على أنّ من أثلف مال الغير فهو له ضامن، لا يبقى الشكّ في الإثم والضمان. ولو تنزّلنا عن دعوى الإجماع، فلا ريب في قيام السيرة العقلانيّة على أنّ الإلتلاف يوجب الضمان. وحينئذ، لا موضوع لجريان البراءة، وهذا هو المانع عن جريانها لا قاعدة لا ضرر. فما ذكره الفاضل التونسي مردود.

وهذا تمام البحث في أصالة البراءة وأصالة الإشتغال.

والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على محمّد وآله الطاهرين.

ويقع الكلام في الإستصحاب إن شاء الله.

المحتويات

كلمة المؤلف ... ٥

أصالة التخيير

في دوران الأمر بين المحذورين؟

٧ - ٨٧

الكلام في دوران الأمر بين المحذورين التوصليين ... ١٠

الوجه في الشبهة الحكمية ... ١١

الوجه الأول: التوقف ... ١١

الوجه الثاني: التخيير العقلي والإباحة الشرعية ... ١٣

إشكال الاصفهاني ... ١٦

المناقشة ... ١٧

إشكال الميرزا ... ٢٠

المناقشة ... ٢٠

إشكال العراقي ... ٢٣

المناقشة ... ٢٣

التحقيق في الإشكال على صاحب الكفاية ... ٢٣

الكلام حول قياس ما نحن فيه بتعارض الخبرين ... ٢٧

- توضيح كلام الكفاية ... ٢٧
- النظر فيه ... ٣٠
- كلام السيّد الأستاذ ... ٣٢
- الوجه الثالث: التخيير ... ٣٤
- الوجه الرابع: تقديم جانب الحرمة ... ٣٥
- الوجه الخامس: البراءة ... ٣٥
- الإشكالات ... ٣٦
- جواب السيّد الخوئي ... ٤٠
- المختار في دوران الأمر بين المحذورين ... ٤٢
- عدم جريان أصالة الإباحة ... ٤٢
- عدم جريان البراءة الشرعية ... ٤٣
- عدم جريان البراءة العقلية ... ٤٣
- جريان الإستصحاب ... ٤٤
- الكلام حول الموانع عنه ... ٤٥
- هل الحكم بالتخيير مطلق؟ ... ٤٨
- التحقيق في المقام ... ٥٠
- إن كان منشأ الدوران تعارض الخبرين ... ٥٢
- دوران الأمر بين المحذورين – في الشبهة الموضوعية ... ٥٣
- دوران الأمر بين المحذورين التوصلين أو أحدهما غير المعين توصلي ... ٥٦
- لو كانا تعبديين أو أحدهما ... ٥٦
- الإشكال على الشيخ والكفاية ... ٥٧
- إشكال العراقي على الكفاية وردّه ... ٥٧
- التحقيق ... ٥٩

- تعدّد الواقعة... ٦١
- الأقوال في المسألة ... ٦١
- ١- التخيير الابتدائي... ٦٢
- ٢- التخيير الاستمراري ... ٦٣
- النظر في كلمات الشيخ... ٦٤
- التحقيق ... ٦٦
- رأي الكفاية... ٦٩
- توجيه المخالفة العمليّة ... ٧٠
- ٣- تفصيل الميرزا ... ٧٢
- المناقشة... ٧٣
- رأي المحقّق العراقي... ٧٤
- خلاصة الكلام والتحقيق في المقام ... ٧٥
- رأي السيّد الأستاذ... ٧٨
- لو كانت احدى الواقعتين محتمل الأهميّة ... ٨٠
- كلام الشيخ في الخبرين ... ٨١
- الإشكال على الشيخ والنظر فيه ... ٨٣

أصالة الإشتغال

٨٧ - ٩٣

مقدّمات ... ٨٩

دوران الأمر بين المتباينين

٩٣ - ١٥٧

طريق الكفاية وتوضيحه ضمن مقدمات... ٩٥

نتيجة المقدمات... ٩٩

إشكال الإصفهاني... ١٠٠

الجواب... ١٠١

الإشكال الثاني... ١٠١

إشكال الإيرواني... ١٠٣

الإشكال الوارد على صاحب الكفاية... ١٠٣

طريق الميرزا... ١٠٥

الكلام على الطريق المذكور... ١٠٧

التحقيق في المقام... ١١٠

طريق الاصفهاني وله مقدمات... ١١٢

خلاصة المقدمات... ١١٦

الكلام حول الطريق المذكور... ١١٧

في المقدمة الأولى... ١١٧

في المقدمة الثانية... ١١٩

في المقدمة الرابعة... ١٢٠

المختار في المقام... ١٢١

الكلام في وجوب الموافقة القطعية... ١٢٣

نظرية العلية والاستدلال لها بوجهين: ١٢٤...

الوجه الأول: ما ذكره صاحب الكفاية... ١٢٤

إشكال السيّد الخوئي... ١٢٤

نصّ عبارة الكفاية... ١٢٥

النظر في إشكال السيّد الخوئي... ١٢٧

الوجه الثاني: ما ذكره العراقي وله مقدمات: ١٢٧...

المقدمة الأولى... ١٢٧

المقدمة الثانية... ١٢٨

المقدمة الثالثة... ١٢٨

المقدمة الرابعة... ١٢٩

المقدمة الخامسة... ١٣٠

إشكالات السيّد الخوئي... ١٣١

المناقشة... ١٣٢

ثمرة هذا الوجه... ١٣٤

نظرية الإقتضاء... ١٣٥

إشكالان من العراقي... ١٣٦

الجواب عن الإشكال الأوّل... ١٣٧

الجواب عن الإشكال الثاني... ١٣٨

إشكال الكفاية... ١٣٩

الجواب... ١٣٩

إشكال الإصفهاني على نظرية جعل البديل... ١٤٠

المناقشة... ١٤٢

القول بالتخيير... ١٤٦

الجواب... ١٤٧

تقريب العراقي... ١٤٨

الجواب... ١٤٨

تقريب العراقي بوجه آخر... ١٤٩

التحقيق في الجواب عنه... ١٥٠

الكلام على التخيير ١٥٠...

التحقيق في الجواب عن التخيير ١٥٢...

كلام الشيخ الحائري ونقده ١٥٣...

تتميم وفيه أمران ١٥٥...

تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين

١٥٧ - ٣٠٥

التنبيه الأول: في الأصول الجارية في أطراف العلم ١٥٩...

رأي السيد الخوئي ١٦١...

رأي الميرزا ١٦٢...

التنبيه الثاني: هل يعتبر كون عنوان المعلوم بالإجمال معيّنًا؟ ١٦٨...

دليل قول صاحب الحقائق ١٦٨...

كلام المحقق العراقي ١٦٩...

التنبيه الثالث: في المأتيّ به بناءً على الموافقة الإحتمالية ١٧٢...

التنبيه الرابع: فيما لو كان بعض الأطراف خارجاً عن الإبتلاء ١٧٤...

التحقيق ١٧٥...

التنبيه الخامس: فيما لو كان لأحد الطرفين أثر زائد ١٧٧...

التنبيه السادس: فيما لو كان متعلق العلم تدريجيّاً ١٧٩...

المقام الأول ١٨٣...

دليل القول بالتفصيل ١٨٣...

دليل القول بالتجزئ مطلقاً ١٨٧...

بيان الميرزا ١٨٧...

بيان العراقي ١٨٨...

بيان الإصفهاني ١٨٩...

المقام الثاني... ١٩٣

رأي الشيخ والكلام حوله ١٩٤...

رأي الميرزا ١٩٦...

رأي العراقي ١٩٧...

التحقيق ١٩٩...

التنبيه السابع: في الشبهة غير المحصورة ٢٠٢...

تعريفها ٢٠٢...

دليل عدم تنجيز العلم في الشبهة غير المحصورة ٢٠٣...

ما ذكره الشيخ ٢٠٣...

ما ذكره في الكفاية ٢٠٤...

الإشكال على صاحب الكفاية ٢٠٤...

الإشكال الوارد ٢٠٦...

ما ذكره الميرزا ٢٠٧...

ما ذكره العراقي ٢٠٨...

رواية الجبن ٢٠٩...

أُمورٌ تتعلّق بالشبهة غير المحصورة ٢١٢...

الأمر الأوّل (هل العلم كلا علم أو أنّ الشبهة تزول؟) ٢١٢...

الأمر الثاني (لو وقع الشك في كون الشبهة غير محصورة) ٢١٣...

الأمر الثالث (في شبهة الكثير في الكثير) ٢١٦...

التنبيه الثامن: لو اضطرّ إلى ارتكاب أحد الأطراف ٢١٨...

المقام الأوّل — في الإضطرار إلى الفرد المعين. وفيه صور: ٢١٨...

الصورة الأولى ٢١٨...

الصورة الثانية – وفيها قولان... ٢١٩

رأي السيد الأستاذ... ٢٢٢

الإستدلال بالإستصحاب للقول الأول... ٢٢٣

المناقشة... ٢٢٤

الصورة الثالثة – وفيها قولان... ٢٢٦

الأول: عدم التنجيز، ذهب إليه الخراساني... ٢٢٦

الثاني: التنجيز... ٢٢٦

بيان الشيخ... ٢٢٧

بيان المحقق الخراساني... ٢٢٨

بيان المحقق العراقي... ٢٢٩

بيان المحقق النائيني... ٢٣٠

خلاصة البحث... ٢٣٠

المقام الثاني: لو اضطرر إلى إرتكاب الفرد غير المعين... ٢٣١

دليل عدم التنجيز – الوجه الأول... ٢٣١

جواب الشيخ... ٢٣٢

الإشكال عليه... ٢٣٢

الوجه الثاني... ٢٣٣

المختار عند الشيخ الأستاذ... ٢٣٤

تنبيه... ٢٣٥

خلاصة البحث... ٢٤١

التنبيه التاسع: في الابتلاء وعدمه... ٢٤٣

بيان الشيخ... ٢٤٤

بيان المحقق الخراساني... ٢٤٧

- إشكال الأستاذ ... ٢٤٧
- بيان الميرزا لدفع الإشكال ... ٢٤٨
- قال الأستاذ ... ٢٤٩
- بيان المحقق الاصفهاني ... ٢٤٩
- المناقشة ... ٢٥١
- نظرية أخرى ... ٢٥٢
- الإشكال عليها بوجوه ... ٢٥٤
- إشكال على القول باعتبار الإبتلاء ... ٢٥٩
- مطلب آخر في حقيقة الحكم التكليفي والعرفي ... ٢٦٠
- المسألة الأولى: لو وقع الشك في إعتبار الإبتلاء وعدمه ... ٢٦٣
- كلام الشيخ ... ٢٦٣
- إشكالات المحقق الخراساني عليه ... ٢٦٤
- الجواب عن الإشكال الأول ... ٢٦٥
- الجواب عن الثاني ... ٢٦٦
- الجواب عن الثالث ... ٢٦٧
- إشكال الإصفهاني على الشيخ ... ٢٦٧
- الجواب ... ٢٦٨
- المسألة الثانية: لو كان الشك بنحو الشبهة المفهومية ... ٢٦٩
- المسألة الثالثة: لو كان الشك بنحو الشبهة الموضوعية ... ٢٧٠
- دليل القول بعدم التنجيز ... ٢٧٠
- دليل القول بالتنجيز ... ٢٧٠
- بيان الميرزا ... ٢٧١
- إشكال الأستاذ ... ٢٧٢

بيان العراقي ٢٧٣...

إشكال الأستاذ ٢٧٣...

التنبية العاشر: في عدم التنجيز في الأصول الطويلة ٢٧٥...

التنبية الحادي عشر: حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة ٢٧٨...

ذكر أمور قبل البحث: الأول ٢٧٨...

الأمر الثاني ٢٧٩...

الأمر الثالث ٢٨٠...

الكلام في نماء وفائدة أحد طرفي العلم ٢٨٤...

ملاقي الشبهة المحصورة وله صور: ٢٨٧...

الصورة الأولى ٢٨٧...

دليل القول بوجوب الإجتنا من الكتاب ٢٨٧...

الإشكال عليه ٢٨٨...

من السنة ٢٨٨...

الإشكال عليه ٢٨٩...

من العقل ٢٨٩...

الإشكال عليه ٢٨٩...

الجواب ٢٩٠...

المناقشة ٢٩٠...

جواب آخر عن الاستدلال العقلي ٢٩١...

المناقشة ٢٩١...

تفصيل السيّد الخوئي ٢٩٢...

التحقيق في المقام ويقع في مقامين: ٢٩٢...

المقام الأول ٢٩٣...

المقام الثاني... ٢٩٤

الصورة الثانية وهي على ثلاثة أقسام... ٢٩٥

دليل القول بعدم الإجتتاب في القسم الأول... ٢٩٦

دليل القول بالاجتتاب في القسم الأول... ٢٩٧

المناقشة والجواب... ٢٩٨

القسم الثاني من الصورة الثانية، وفيه قولان... ٢٩٩

الصورة الثالثة، وفيها قولان... ٣٠٢

دليل وجوب الإجتتاب... ٣٠٢

دليل عدم وجوب الإجتتاب... ٣٠٣

دوران الأمر بين الأقل والأكثر

٣٠٥ – ٣٨٧

الفرق بين دوران الأمر بين المتباينين والأقل والأكثر... ٣٠٧

نظرية العراقي والكلام حولها... ٣٠٧

نظرية المحقق صاحب الحاشية والكلام حولها... ٣٠٩

مقدمتان... ٣١١

١- في تقسيم الأقل والأكثر... ٣١١

٢- هل البحث كبروي أو صغروي؟... ٣١٢

الأقوال في الأقل والأكثر الإرتباطيين... ٣١٢

أدلة القول بالبراءة... ٣١٣

طريق الشيخ، وفيه وجهان، الأول... ٣١٣

إشكال المحقق الخراساني ببرهانين... ٣١٤

بيان البرهان الأول... ٣١٥

- بيان البرهان الثاني ... ٣١٥
- جواب السيّد الخوئي عن كلا البرهانين ... ٣١٦
- المناقشة ... ٣١٧
- الإشكال الثاني على إستدلال الشيخ ... ٣١٨
- التحقيق في المقام ... ٣٢٠
- الوجه الثاني ... ٣٢٢
- توضيح السيّد الخوئي ... ٣٢٣
- المناقشة ... ٣٢٤
- طريق المحقق الاصفهاني ... ٣٢٦
- المناقشة ... ٣٢٧
- طريق المحقق العراقي ... ٣٢٨
- المناقشة ... ٣٣٠
- أدلة القول بعدم جريان البراءة العقلية ... ٣٣٢
- الوجه الأوّل ... ٣٣٢
- الجواب ... ٣٣٢
- الوجه الثاني ... ٣٣٣
- إشكال السيّد الخوئي ... ٣٣٤
- التحقيق في المقام ... ٣٣٤
- الوجه الثالث ... ٣٣٦
- جواب الشيخ بوجهين ... ٣٣٦
- إشكال الخوئي على الوجه الثاني ... ٣٣٧
- إشكال النائيني ... ٣٣٩
- الإشكال عليه من السيّد الخوئي ... ٣٤٠

- التحقيق في المقام ... ٣٤١
- البراءة الشرعيّة ... ٣٤٢
- دليل المحقق الخراساني للجريان ... ٣٤٣
- إشكالان ... ٣٤٣
- إشكال الإصفهاني والعراقي على الكفاية ... ٣٤٥
- التحقيق في المقام ... ٣٤٦
- إشكالان والجواب عنهما ... ٣٤٨
- الإستصحاب ... ٣٥١
- الإستدلال بالإستصحاب للإشتغال ... ٣٥١
- المناقشة ... ٣٥٢
- الإستدلال بالإستصحاب للبراءة ... ٣٥٣
- إشكال وجواب ... ٣٥٣
- دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليليّة ... ٣٥٥
- هي على ثلاثة أقسام ... ٣٥٥
- كلام الكفاية في القسمين الأولين ... ٣٥٦
- الإشكال عليه بوجهين ... ٣٥٧
- مناقشة الإشكال الأوّل ... ٣٥٧
- مناقشة الإشكال الثاني ... ٣٥٨
- التحقيق ... ٣٥٩
- كلام المحقّق الإصفهاني ... ٣٥٩
- كلام المحقّق العراقي ... ٣٦١
- التحقيق ... ٣٦٢
- الكلام في القسم الثالث ... ٣٦٤

القول بالإشغال ٣٦٤...

الكلام في دوران الأمر بين التعيين والتخير ٣٦٥...

القسم الأول ٣٦٥...

القسم الثاني ٣٦٦...

القسم الثالث، وهو على ثلاثة صور ٣٦٨...

مقدّمة ٣٦٩...

الصورة الأولى ٣٧٠...

الصورة الثانية ٣٧١...

الصورة الثالثة ٣٧١...

دليل القول بالتعيين ٣٧٢...

الوجه الأول ٣٧٢...

الإشكال عليه ٣٧٢...

المناقشة ٣٧٤...

الوجه الثاني ٣٧٥...

الإشكال عليه ٣٧٦...

المناقشة ٣٧٧...

الوجه الثالث ٣٧٩...

الإشكال عليه ٣٧٩...

التحقيق ٣٨٠...

الوجه الرابع ٣٨١...

النظر فيه ٣٨٢...

التحقيق في المقام والرأي المختار ٣٨٤...

تنبيهات دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر

التنبیه الأول: هل الجزئية مخصوصة بحال الذكر أو مطلقة؟ ٣٨٩...

القول الأول ودليله ٣٩٠...

الوجه الأول للقول الثاني ٣٩٠...

الإشكال على الوجه الأول ٣٩١...

الوجه الثاني وهو الصحيح ٣٩١...

تفصيل أصل المطلب ٣٩٢...

بيانات لإثبات الإطلاق ٣٩٤...

بيان الميرزا ٣٩٤...

بيان العراقي ٣٩٥...

بيان الإصفهاني ٣٩٦...

المناقشة ٣٩٧...

التحقيق في المقام ٣٩٧...

خلاصة الكلام ٤٠٠...

التنبیه الثاني: في حكم الزيادة والنقيصة في الأجزاء ٤٠٢...

البحث الموضوعي: ١- هل يعقل تحقق الزيادة في المركب الإعتباري ٤٠٣...

الجواب عن دليل عدم ٤٠٣...

٢- بماذا تتحقق الزيادة؟ ٤٠٥...

البحث الحكمي ٤٠٥...

١- في حكم الزيادة بحسب القاعدة ٤٠٦...

٢- في حكم الزيادة بحسب النصوص ٤٠٧...

الكلام في حديث لا تعاد ٤٠٨...

رأي الإصفهاني ٤١٠...

النظر فيه ... ٤١١

الإستصحاب ... ٤١٢

تقريبات الإستصحاب والكلام عليها ... ٤١٢

الكلام في نقصان الجزء أو الشرط ... ٤١٤

١- مقتضى القاعدة ... ٤١٤

٢- مقتضى النصوص ... ٤١٥

التنبية الثالث: لو تعذر جزء أو شرطُ فما حكم الباقي والمشروط؟ ... ٤١٦

١- مقتضى القاعدة ... ٤١٦

٢- مقتضى الأصل العملي ... ٤١٦

٣- مقتضى النصوص ... ٤١٧

الكلام في قاعدة الميسور ... ٤١٧

الرواية الأولى ... ٤١٧

حول السند ... ٤١٨

حول الدلالة ... ٤١٩

الرواية الثانية ... ٤٢٠

السند والدلالة ... ٤٢٠

رأي صاحب الكفاية ... ٤٢١

الكلام حول الإشكال عليه ... ٤٢١

الإشكال على الإستدلال بالرواية ... ٤٢٢

الرواية الثالثة ... ٤٢٤

حول السند والدلالة ... ٤٢٤

الإشكال على الإستدلال ... ٤٢٥

المناقشة ... ٤٢٥

دفع الحائري الإشكال ... ٤٢٦

المناقشة... ٤٢٦

التحقيق... ٤٢٧

خلاصة الكلام... ٤٢٨

في المراد من الميسور والمعسور... ٤٢٨

التنبيه الرابع: لو تردد الأمر بين أن يكون الشيء جزءاً للمركب أو شرطاً وأن يكون مانعاً أو

قاطعاً، فما هو مقتضى القاعدة؟... ٤٣١

فيه مسائل... ٤٣١

شرائط جريان الأصول

٤٣٥ – ٤٩٥

شرط الإحتياط... ٤٣٨

الإشكالات... ٤٣٩

الأول... ٤٣٩

الجواب... ٤٣٩

الثاني... ٤٤٠

الجواب... ٤٤١

١- قصد الوجه والتمييز في العبادة... ٤٤١

الجواب... ٤٤٢

٢- اعتبار الجزم في النية في العبادة... ٤٤٣

الجواب... ٤٤٣

شرط البراءة العقلية... ٤٤٤

الإستدلال لوجوب الفحص... ٤٤٤

إشكال المحقق الإصفهاني... ٤٤٥

الجواب... ٤٤٦

- شروط البراءة الشرعيّة ٤٤٧...
رأي المحقق العراقي ٤٤٨...
الإشكال عليه ٤٤٨...
ثمرة البحث ٤٤٨...
الكلام في إطلاق حديث الرفع ٤٤٩...
التحقيق عدم الإطلاق ٤٥٠...
وعلى فرض الإطلاق هل من مقيد؟ ٤٥١...
الإشكال على الدليل المقيد ٤٥٢...
أولاً: إنه أعمّ من المدعى ٤٥٢...
ثانياً: إنه أخصّ من المدعى ٤٥٢...
جواب المحقق النائيني ٤٥٣...
المناقشة ٤٥٣...
جواب المحقق العراقي ٤٥٤...
المناقشة ٤٥٤...
جواب المحقق الخوئي ٤٥٥...
المناقشة ٤٥٦...
الجواب الصحيح عن إشكال الكفاية ٤٥٦...
ثمرة البحث عن إطلاق حديث الرفع ٤٥٧...
شروط الإستصحاب ٤٥٨...
شروط التخيير ٤٥٨...
التنبيه الأول: أيّ مقدار يجب الفحص؟ ٤٦٠...
وجوب الفحص على المقلد في الشبهة الحكميّة ٤٦٠...
وجوب الفحص على المجتهد في الشبهة الحكميّة ٤٦١...

- وجوب الفحص من أيّ قسم من أقسام الوجوب؟... ٤٦١
- أدلة القول بوجوب التعلّم والفحص وجوباً نفسياً... ٤٦٢
- الجواب عن أدلة القول بالوجوب النفسي للتعلّم والفحص... ٤٦٣
- هل إستحقاق العقاب على ترك الواقع أو ترك التعلّم؟... ٤٧٠
- رأي الميرزا... ٤٧٠
- الإشكال عليه... ٤٧٣
- رأي العراقي... ٤٧٣
- المناقشة... ٤٧٥

التنبيه الثاني: حكم العمل المأتيّ به بلا فحص... ٤٧٦

- الكلام حول موارد الإستثناء... ٤٧٩
- طريق الكفاية... ٤٨٠
- الإشكال عليه... ٤٨٠
- طريق كاشف الغطاء... ٤٨١
- الإشكال عليه... ٤٨١
- الجواب... ٤٨٢
- طريق العراقي... ٤٨٤
- المناقشة... ٤٨٤
- طريق الخوئي... ٤٨٥
- المناقشة... ٤٨٥
- طريق النائيني... ٤٨٦
- المناقشة... ٤٨٦
- طريق شيخنا الأستاذ... ٤٨٦

التنبيه الثالث: في الفحص في الشبهة الموضوعية... ٤٨٧

تفصيل الكلام ... ٤٨٨

التنبية الرابع: في شرطين ذكرهما الفاضل التوني لجريان البراءة ... ٤٩١

التحقيق في الشرط الأول ... ٤٩٢

التحقيق في الشرط الثاني ... ٤٩٣

الفهرس ... ٤٩٥